PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 13. ENERO - MARZO 1948 MADRID VOL. 4.

32975

V.4:1
1948:1

SUMARIO

Págs.

Escepticismo objetivo de Jaime Balmes, por el *P. Basilio de Rubí, O. F. M. Cap.* 5
Una nueva filosofía de la ciencia física, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 27
El puesto de Unamuno en la historia de la filosofía, por *Nemesio González Caminero, S. J.* 39

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Magisterio filosófico de Juan Maldonado, S. J., por *Jesús Iturrioz, S. J.* 49
Sobre el acto y la potencia en Santo Tomás, por *José Hellín, S. J.* 60
Gundisalvo y el "Tractatus de anima", por *Manuel Alonso, S. J.* 71
El problema de Dios y de la religión en la filosofía actual, por *José Sauret, S. J.* 78

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 127].

I. LIBROS.—*Karpman*: Case Studies in the Psychopathology of Crime.—*M. Johnson*: Time Knowledge and the nebulae.—*J. Maréchal*: Le point de départ de la Métaphysique, cah. IV, Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.—*C. Octaviano*: La metafísica dell'essere parziale.—*W. González Oliveros*: El pensamiento irénico y el jurídico en Leibniz.—*D. Domínguez*: Historia de la filosofía.—*J. Marías*: Introducción a la filosofía.—*M. Barbado*: Estudios de psicología experimental.—*P. Bottome*: Alfred Adler, apostle of freedom.—*A. Wilwoll*: Alma y espíritu.—*L. Bendit*: Paranormal cognition, its plase in human Psychology.—*J. Lindworski*: Psicología experimental.—*J. B. Gomis*: Criterio social de Luis Vives.—*I. Quiles*: Filosofía del cristianismo.—*A. Lopes de Almeida*: Catálogo de manuscritos de la Universidad de Coimbra.—*Arnau de Vilanova*: Obres catalanes.—*P. Negre*: Budismo, enigmas de un Nirvana misterioso.—*J. M. Millás Vallicrosa*: Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo.—*M. Caldentey*: Florecillas lulianas.—*P. Quilloux*: El alma de San Agustín.—*B. Palacios*: Las encíclicas sociales y el mundo de la postguerra.—*Card. Caro Rodríguez*: Sociología popular.—*G. J. Franceschi*: Comunismo 81
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía antigua y medieval. 106
P. Miguel Flori Viadiu, S. J.—*In memoriam* 113

CRÓNICA.

España.—República Argentina.—Bélgica.—Inglaterra.—Suiza 116
Libros recibidos 125

DIRÉCCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1948:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.**

ESCEPTICISMO OBJETIVO DE JAIME BALMES

CELEBRÁNDOSE este año el primer centenario de la muerte del insigne filósofo español Jaime Balmes (1810-1848), nada parece más conducente a homenajear la buena memoria de tan preclaro autor que sacar a colación sus más fundamentales doctrinas y constatar cómo han sido asimiladas, juzgadas e interpretadas por los más preclaros autores.

Porque no sería el caso único en la historia en que autores que han impugnado un sistema o ideología determinada, por la mala fe de sus adversarios o por errores de apreciación, se vieran involucrados con aquellos sistemas que nunca pretendieron asimilar. La historia de la crítica y de la exégesis literaria está llena de semejantes equívocos.

Y porque unos varios autores de monta los asocian inconsideradamente a una determinada escuela o facción, los demás autores, sin preocuparse de revisar debidamente semejantes afirmaciones, de una manera gregaria y sin consideración ulterior, los incorporan a estos sistemas.

Es lo que ha pasado con nuestro Jaime Balmes, que porque autoridades filosóficas, como la de Ceferino González, lo incorporan al fideísmo y al empirismo escocés, los demás autores de más o menos categoría —como Ribó [1], Urraburu [2], Geny [3], De Mandato [4] y otros varios—, en sus *Manuales* e *Instituciones filosóficas* lo reducen a estos mismos errores.

a) *Opinión de Ceferino González.*

El cardenal Ceferino González, O. P., con su autoridad filosófica, publicaba, en 1886, una *Historia de la Filosofía*, dividida en cuatro vo-

[1] RIBÓ: *Criteriologia Scholastica*. Barcelona, 1911; 103-106.
[2] URRABURU, J. J.: *Lógica*. Valladolid, 1908; 518-520.
[3] GENY, P.: *Crítica*. Roma, 1927; 72.
[4] DE MANDATO: *Institutiones Philosophicae*. Roma, 1925; 253.

lúmenes, cuyas páginas de esta manera demuestran conocer al autor de la *Filosofía fundamental*:

"Para ser justos, debemos advertir que, en nuestra opinión, la doctrina de Balmes entraña un grave defecto, y es su tendencia al escepticismo objetivo y al fideísmo de Jacobi. Para quien quiera que reflexione sobre el papel que, según el filósofo de Vich, desempeña el sentido común, y, sobre todo, la influencia que ejerce el instinto intelectual, no ya sólo con respeto a los criterios de evidencia mediata, de los sentidos externos, de la autoridad, sino hasta en el de evidencia inmediata, no cabe poner en duda que la teoría criteriológica de Balmes conduce a la siguiente tesis:

Sólo poseemos certeza racional y segura de los fenómenos subjetivos; la que poseemos en orden a la realidad objetiva de las cosas distintas del *yo* es una certeza que se apoya en una necesidad íntima, en una inclinación instintiva de la naturaleza.

Y no hay para qué llamar la atención sobre la afinidad y estrechas relaciones que existen entre esta tesis y el escepticismo objetivo, y más aún con el *fideísmo* de Jacobi y con el sentimentalismo de la *escuela escocesa*. Por algo hemos dicho que el *empirismo* de esta escuela y el *psicologismo* cartesiano entran por mucho en la concepción del autor de la *Filosofía fundamental*" [5]

b) *Vindicadores de Balmes.*

No han faltado autores—en el espacio de un siglo desde la muerte de nuestro filósofo—que han intentado sacar a flote las ideas filosóficas de Balmes y librarlo de semejantes inculpaciones; entre muchos, citaremos a J. Roure [6], Dalmau [7] y Palhories [8], que desde obras como *Las ideas de Balmes, Curso de filosofía* y *Estudios sobre el problema de la certeza,* han intentado incorporar Balmes, libre de tales inculpaciones, a la filosofía tradicional.

Entre todos debemos citar al P. Miguel de Esplugas, que desde su pulcro artículo *Balmes vist des de les seves posicions errònies* [9], reivindicó en gran manera la actitud filosófica, la personalidad y la doctrina de tan preclaro autor.

En breves palabras, pues, estudiaremos las inculpaciones que se hacen a Jaime Balmes, cuál fué su escepticismo objetivo y cómo éste se reduce al tomismo más rancio y tradicional.

---

[5] González, C.: *Historia de la Filosofía.* Madrid, 1886; IV, 455.
[6] Roure: *Las ideas de Balmes.* Barcelona, 1910.
[7] Dalmau: *Filosofía.* 1911.
[8] Palhories, Jacques: *Balmes et le Problème de la Certitude.* Rev. S. Fil. et Théol. 1911; 26-45.
[9] Esplugues. M. de: *Balmes vist desde las seves posicions errónies. Criterion.* 1931; 217-237.

I.—Inculpaciones que se hacen a Jaime Balmes.

a) *Empirismo escocés.*

Acusar a un filósofo catalán, desde Luis Vives a Jaime Balmes, de ciertas afinidades con el empirismo de la escuela escocesa no es, que digamos, mucho decir. De todos es conocida y ponderada la afinidad de pensamiento que media entre el pragmatismo catalán y el empirismo de la escuela escótica.

Aunque Luis Vives anteceda de siglos a la aparición de la mencionada escuela, por lo que tiene su filosofía de empírica y sentimental, se incorpora perfectamente el espíritu racial de la filosofía catalana, no desconocida por su historiador, el ilustre obispo de Vich, doctor Torras y Bages, desde su *Tradició catalana,* al denominarla la filosofía del *seny,* de carácter más o menos pragmático, empírico y sentimental.

Y si bien Balmes no cita nunca o casi nunca al fundador de la escuela escocesa, Tomás Reid (1710-1796), conoció, sin duda, su sistema y tendría para este sistema acentuadas simpatías, lo que fácilmente se infiere por los elogios que prodiga a uno de sus precursores.

Balmes, en su *Historia de la Filosofía,* en el capítulo titulado "Buffier y la escuela escocesa", de esta manera presenta la ideología de este autor:

"Las obras de Buffier (1662-1737)—hombre de entendimiento claro y de carácter, enemigo de toda exageración—tienen ahora más nombradía de la que alcanzaron en su tiempo: no hay historia de la Filosofía donde no se hable con elogio del sabio jesuíta [10].

Y seguidamente intenta Balmes buscar en Buffier al precursor de la escuela escocesa, citando textos escogidos y selectos de sus obras, ordenadas principalmente a explicar las primeras verdades de la razón, las que, dice, fueron inspiradas al género humano por la naturaleza y el sentido común.

Balmes insiste en señalar que el fondo de la ideología de Buffier reaparecerá después en las obras de Reid y más tarde en uno que fué de sus más renombrados discípulos: Dugald-Stewart (1753-1828) [11].

---

[10] Balmes: *Historia de la Filosofía.* Barcelona, 1925; 229.
[11] Idem. íd., 231.

b) *Psicologismo cartesiano.*

Para defender a Balmes de las inculpaciones que Ceferino González le hiciera, de tender al psicologismo cartesiano, bastaría citar el autorizado estudio del P. Miguel Florí, S. J., titulado *Descartes y Balmes,* que pretende demostrar que, a pesar de las afirmaciones de sus contradictores, Balmes fué el gran debelador del psicologismo de Descartes y el antídoto de su doctrina.

Con todo, reconoce el P. Florí que Balmes dió pie a semejantes inculpaciones por el trato de benevolencia que dió siempre a su adversario y por los sentidos elogios que a cada paso le tributa. Y es porque Balmes, sobre todas las cosas pretendía salvar en sus puntos esenciales la doctrina de Descartes y cristianizarla en todas aquellas cosas que el espíritu antiescolástico de este autor no lo hiciera más que imposible [12].

Balmes adoleció de sendas simpatías hacia las buenas cualidades, religiosidad, intenciones apologéticas y aun tendencias doctrinales de Descartes, inspirándose a menudo en ellas para sus estudios, mas evitando cuidadosamente el caer en exageraciones y procurando adoptar un justo medio [13]; pero a pesar de semejantes debilidades—al parecer de actitud y de sistema, como demuestra claramente el malogrado P. Florí—, media un antagonismo enorme entre la doctrina de Balmes y la del filósofo francés. Balmes, serio debelador del psicologismo de Descartes y del punto de partida del sistema cartesiano, que es, sin reserva alguna, la duda universal, si bien en su noble actitud de bajar siempre al terreno de su adversario contrajo ciertas formalidades externas y mantuvo concomitancias de lenguaje con el cartesianismo, en el fondo y en la sustancia fué para Descartes y sus secuaces su más sistemático opositor.

Por esto podemos concluir que acusar a Balmes de ciertas afinidades de lenguaje con el psicologismo de Descartes no es mucho decir; pero esto acaece con todos los verdaderos debeladores de sistemas y teorías: que en sus buenos intentos de colocarse en contacto con sus adversarios, y en un plan de convergencia y comprensión, algo se les pega, quieras no quieras—si no en el fondo a lo menos en la forma—de la ideología que intentan impugnar.

Y no pretendemos por estas y semejantes consideraciones atraer por el momento a Balmes a ningún partido, ni librarle propiamente de inculpaciones que haya contraído en realidad. "Bien está San Pedro en

---

[12] FLORÍ. M.: *Descartes y Balmes.* Rivista di Fil. Neosc. Milán, 1937; 352.
[13] Idem. id., 336.

Roma", se acostumbra decir. Bien está Balmes en la actitud donde de por sí se colocara. Escolástico o antiescolástico, tomista o antitomista, cartesiano u opositor de Descartes, Balmes es y debe ser lo que rezan y cantan sus escritos y no lo que presumen o pretenden sus más acérrimos competidores.

c) *Fideísmo a lo Jacobi.*

Lo que no debemos ni podemos tolerar, lo que es contrario a toda buena exégesis y a toda rectitud lógica, es acusar a Balmes de doctrinas y errores, a cuya impugnación dedicó todos sus días y casi todas sus obras; es declarar antitomista al que con tanta asiduidad recomendó la lectura y el estudio de las obras del Angélico doctor, al que sinceramente y reiteradamente declaró pertenecer a dicha escuela, y que en más o en menos lo demostró en el nexo e ilación de sus doctrinas.

Pues si es posible reconocer en Balmes algunas afinidades de forma y de lenguaje con el psicologismo de Descartes, o afinidades de sistema con el pragmatismo y sentimentalismo de Dulgald-Stewart, en manera alguna puede acusársele de fideísmo a lo Jacobi, y mucho menos de escéptico objetivo a la manera de Kant.

Por qué Jaime Balmes en su *Historia de la Filosofía*, y en puntos diversos de sus obras, impugna y rechaza abiertamente y con decisión todo fideísmo. O como dice muy bien el P. Miguel de Esplugas en el artículo antes mencionado: "Nunca podrán considerarse verdaderas las pretendidas afinidades fideístas y jacobistas de Balmes, porque si alguna recriminación objetiva debe hacerse a este autor—casi como a Santo Tomás—es que, no obstante su fe total y profundísima, más parece inclinarse con exceso a aquellas partes de la razón y atribuciones que de palabra y con el ejemplo pocos como él han contribuído a glorificar" [14]

Balmes—por ejemplo—dice de la doctrina de Jacobi que pretendió remediar el abuso de la razón, destruyéndola en sus bases, al tomar como único criterio de verdad el sentimiento, con cuyo auxilio se asiente a las verdades fundamentales.

"Cree Jacobi—dice Balmes—que la razón es un instrumento pernicioso que sólo conduce al panteísmo y al escepticismo; cuando, por el contrario, el sentimiento es una guía segura en el camino de la verdad" [15].

Al que en todas sus obras vindicó las atribuciones de la razón; al autor del artículo "No impresiones sensibles, sino verdad y razón"; al

[14] ESPLUGUES, M. DE: Loc. cit., 229.
[15] BALMES: Loc. cit., 262.

autor de *El Criterio*, libro escrito para mejor vindicar y consolidar los fueros de la razón; al gran debelador del fideísmo de Lamennais, del tradicionalismo de Bonald y de todas las teorías de Jacobi, no puede —sin incurrir en mala fe o falta de consideración—acusársele de fideísta.

Cierto que algunas veces insistirá diciendo que no podemos exagerar las fuerzas de la razón; que conviene proceder con cautela contra incautos racionalismos; pero de aquí a decir que Balmes militó en las filas del fideísmo, de aquel sistema que tan acérrimamente combatió, hay muchos kilómetros. De esta acusación de colaboracionismo con el fideísmo conviene eximirlo con todas nuestras fuerzas.

II.—El escepticismo objetivo.

a) *Actitud filosófica de Balmes.*

Si el glorificador de las atribuciones de la razón no puede ser acusado en serio de fideísmo, mucho menos debe acusarse de escéptico objetivo al autor de las *Cartas a un escéptico* y de la *Filosofía fundamental*, monumento, este último, levantado contra el escepticismo objetivo de Kant y de todos aquellos sus seguidores que no supieron dar a la verdad un criterio suficientemente objetivo.

Si porque Balmes dice algunas veces que "con las verdades adquiridas por la razón llegamos a principios indemostrables; que las más de las veces, anteriormente a la luz de la evidencia, asentimos a ciertas verdades por un impulso natural; que el conocimiento de las grandes verdades de Dios, de nuestro destino y de la moral viene acompañado las más de las veces de sentimientos que nos inclinan a abrazar estas grandes verdades..." [16], hemos de incorporarlo al escepticismo objetivo, lo mismo deberíamos hacer con Santo Tomás, pues semejantes locuciones, como constataremos luego, no distan ni poco ni mucho de la manera común de hablar del Doctor de las escuelas y de los grandes tomistas. Ni debemos dar a esta manera de hablar interpretación distinta de la que le diera o pretendió darle su autor.

De semejantes locuciones no puede inferirse en manera alguna que Balmes negara la objetividad del criterio de razón, ni que pusiera en duda las verdades adquiridas por evidencia.

Lo demostraremos en consideraciones varias.

---

[16] Balmes: Loc. cit., 263.

Por consiguiente, a las suposiciones de Ceferino González de que, según Balmes:

A) Sólo poseemos certeza racional y segura de los fenómenos subjetivos;

B) Que la certeza que poseemos, en orden a la realidad objetiva de las cosas distintas del yo, es una certeza que se apoya en una necesidad íntima, en una inclinación de la naturaleza...

Contestaremos diciendo que son falsas semejantes suposiciones y que Balmes, ni en poco ni en mucho—como veremos por el estudio de sus mismas obras—, profesó nunca semejante opinión.

b) *Criterios de verdad.*

Analizando detenidamente, y desde puntos de vista positivos, las ideas principales de Balmes sobre este particular, debemos afirmar que distingue en su criteriología tres criterios de verdad: un criterio subjetivo y dos de objetivos. Criterio subjetivo es el criterio que llama de conciencia o de sentido íntimo; criterios objetivos son los de evidencia e instinto intelectual o sentido común [17].

La conciencia—dirá Balmes—abraza propiamente los hechos presentes a nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos... [18]; por su naturaleza el criterio de conciencia es puramente subjetivo, ya que, considerado en sí mismo separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos... [19].

Por esto dice Ceferino González que Balmes "sólo posee certeza racional y segura de los fenómenos subjetivos"; pero de la sola transcripción de los textos que acabamos de subrayar, ya constatamos, desde luego, que Balmes admite un conjunto de tres criterios de verdad, de los cuales solamente uno es propiamente subjetivo.

El criterio de conciencia—insistirá Balmes—nos da conciencia de los fenómenos que activa o pasivamente se realizan en nuestra alma [20]; los demás criterios—el instinto intelectual y la luz de la evidencia—no solamente son objetivos por su naturaleza, sino que también dan al criterio subjetivo de conciencia valor de objetividad.

---

[17] BALMES: *Filosofía fundamental*, I, n. 337.
[18] Idem id., 337.
[19] Idem. id., 225.
[20] Idem id., 225.

c) *El criterio de evidencia.*

El primer criterio objetivo es el de la evidencia. El criterio de evidencia—dice Balmes—se extiende a todas las verdades objetivas en que se ejercita la razón [21]; en los casos de evidencia inmediata hay visión clarísima de que el predicado está contenido en la idea del sujeto [22], y la evidencia inmediata y mediata andan siempre acompañadas de necesidad y, por consiguiente, de universalidad de las verdades que atestiguan [23].

Esta clase de evidencia es la que los escolásticos llaman evidencia de la verdad, en oposición a la que denominan evidencia de credibilidad.

El criterio de evidencia para Balmes encierra dos cosas: por una parte, la apariencia de las ideas, y por otra, el valor objetivo—existente o posible—de las mismas [24]. En otras palabras, como hemos dicho antes, el criterio de evidencia da objetividad al mismo criterio de conciencia.

¿Y por qué—nos preguntamos—, si para Balmes el criterio de evidencia es de por sí universal y necesario, y en los casos de evidencia inmediata manifiesta con toda claridad que el predicado está contenido en la idea del sujeto...; por qué se inculpa a Balmes de pertenecer o militar en los campos del escepticismo objetivo cuando se expresa con los mismos términos y principios inconmovibles de la más rancia escolástica?

Seguramente que si Ceferino González pretendió reducir a Balmes al campo del escepticismo objetivo fué por que no entendió la paradoja jugada por este filósofo cuando afirma rotundamente en una de sus obras que "el principio de evidencia no es evidente".

Dice, tal vez con pomposidad, en su *Filosofía fundamental*:

"Comienzo por asentar una proposición que parecerá la más extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo: *El principio de la evidencia no es evidente.*

Demostración: Este principio, puesto en la forma más sencilla, es el que sigue: Lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposición no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposición? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente (según Descartes) es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto yo ahora: por más que se analice esta idea, visto con claridad, ¿se puede descubrir esta otra: conforme al objeto? No. Se da aquí

---

21 BALMES: Loc. cit., 337.
22 Idem id., 324.
23 Idem id., 153.
24 Idem id., 337.

un salto inmenso, se pasa de la subjetividad a la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea al objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más oscuro de la Filosofía. Vea, pues, el lector si he dicho con fundamento que no era paradoja esta aserción: *El principio de la evidencia no es evidente*" [25].

Pero Ceferino González, con todos los que le siguieron, debería tener presente que en este caso Balmes analiza el principio de la evidencia no tal como lo entiende la escolástica tradicional, sino tal como lo entendieron y difundieron los cartesianos. Lo dice expresamente Balmes al principio de las consideraciones de este capítulo:

"Entre los principios que han figurado en las escuelas en primera línea, con pretensión al título de fundamentales, se encuentra el que ha solido llamarse de los cartesianos: lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con certeza" [26].

Y analiza este principio, que llama de los cartesianos, bajo aspectos diversos: hasta considerarlo incongruente por encerrar en sí el subjetivismo de la idea clara y distinta.

Cuando Balmes afirma que de aquello que tenemos idea clara y distinta no hay que afirmar necesariamente la verdad, no dice nada que con anterioridad y posterioridad no lo haya afirmado también la escolástica, y con ella el mismo Ceferino González. Los escolásticos antiguos y modernos afirman, con Balmes, que el principio de los cartesianos no es evidente y que, por tanto, no es verdadero.

Balmes señala en sus obras el salto inmenso que hacen los cartesianos del orden ideal al real, de la idea clara y distinta de un objeto a su existencia objetiva; y porque denuncia semejante error se pretende reducirlo al subjetivismo.

Para Balmes, como para toda la escolástica, el principio de evidencia es analítico: el predicado debe estar contenido en la idea del sujeto. Una cosa es evidente cuando es necesaria y universal, cuando se percibe la conveniencia o disconveniencia del predicado con el sujeto y cuando resiste el más riguroso examen de la razón.

En los casos de evidencia inmediata, a la verdad objetiva se junta la claridad de la percepción. En los casos de evidencia inmediata—dirá Balmes—hay visión clarísima de que el predicado está contenido en la idea del sujeto [27].

A nuestro modo de ver, solamente el no saber distinguir entre el

---

[25] BALMES: Loc. cit., 221.
[26] Idem íd., 216.
[27] Idem íd., 324.

principio de evidencia, que Balmes atribuye a Descartes, y el tradicional de la escolástica indujo a Ceferino González y a sus seguidores a incorporar a Balmes al subjetivismo.

Balmes, como la escuela que le siguió, puso todo su esfuerzo en negar la objetividad del principio de la evidencia de los cartesianos, pero nunca pretendió negar el principio de evidencia colocado en los puntos de vista clásicos y tradicionales de la escolástica.

d) *El criterio del sentido común.*

Además del criterio de la evidencia existe el del sentido común o instinto intelectual, que tiene también su valor objetivo. El sentido común es, según Balmes, el *consentimiento común;* se define como una inclinación natural del espíritu a dar su asenso a ciertas verdades, no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual y moral [28].

Esta inclinación al asenso es del todo punto irresistible, de manera que el hombre, aun con la reflexión, no puede librarse o despojarse de ella. Toda verdad de sentido común debe ser además absolutamente cierta para todo el linaje humano y debe resistir el examen riguroso de la razón [29].

"Desde luego, esta inclinación natural al asenso la encontramos con respecto a las verdades de evidencia inmediata. El entendimiento no las prueba ni las puede probar, y, sin embargo, necesita asentir a ellas, so pena de extinguirse como una luz que carece de pábulo. Para la vida intelectual es condición indispensable la posesión de una o más verdades primitivas: sin ellas la inteligencia es un absurdo. Nos encontramos, pues, con un caso comprendido en la definición de sentido común: imposibilidad de prueba; necesidad intelectual que se ha de satisfacer con el asenso" [30].

En opinión de Palhories, la filosofía de Jaime Balmes, dejando aparte alguna expresión algo fuerte y mirando solamente el fondo de su pensamiento, debemos convenir que su *Filosofía fundamental* no traspasa los límites de un puro intelectualismo, pues, como afirma muy bien Balmes en su misma obra, ésta no es otra cosa que la filosofía de Santo Tomás puesta al alcance del siglo XIX [31].

---

[28] BALMES: Loc. cit., 316.
[29] Idem id., 327.
[30] Idem id., 317.
[31] PALHORIES: Loc., cit., 28.

"Dejando aparte alguna expresión algo fuerte...", dice Palhories. Esta expresión algo fuerte la constataremos luego. Pero desde ahora conviene advertir que la filosofía de Balmes no debe estudiarse a la luz de la escolástica de nuestros días, ni a la luz de la escolástica medieval, sino en el misérrimo estado en que se encontraba la escolástica en este período.

La misma palabra *sentido común* aparece fuerte y violenta al mismo Balmes. A los conceptos de orden intelectual no les cuaja la palabra *sentido*. *Sentido* pertenece más bien a las sensaciones, y las verdades de sentido común son, en nuestro caso, de orden intelectual. La palabra *sentido*, aplicada a los actos de la inteligencia, parece muy poco feliz; pero porque ha sido universalmente aceptada, Balmes no sabría cambiarla por otra mejor.

"Para que se aplique con propiedad el nombre de *sentido*—dirá—es necesario que el entendimiento más bien sienta que conozca, y en los casos de evidencia inmediata, más bien conoce que siente. Como quiera repito que el nombre nada importa, aunque no sería difícil encontrar algún *autor grave* que ha dado al criterio de evidencia el título de sentido común. Lo que deseo es consignar esa ley de nuestra naturaleza que nos inclina a dar el asenso a ciertas verdades independientes de la conciencia y del raciocinio" [32].

El autor grave a que se refiere no es otro que Fenelón, que en su tratado sobre *La existencia de Dios* se expresa con estos términos:

"¿Qué es el sentido común? ¿No consiste en las primeras nociones que todos los hombres tienen de las mismas cosas? Este sentido común, que siempre y en todas partes es el mismo, que previene a todo examen y hasta le tiene por ridículo en ciertas cuestiones, en las cuales se rie en vez de examinar; que reduce al hombre a no poder dudar, por más que en ello se esfuerce; este sentido, que pertenece a todos los hombres, que sólo espera ser consultado para mostrarse y descubrirnos, desde luego, la evidencia o el absurdo de la cuestión, ¿no es esto lo que yo llamo mis ideas? Helas aquí, pues, estas ideas o nociones generales, que yo no puedo contradecir ni examinar, según las cuales, por el contrario, lo examino y lo juzgo todo, de manera que en vez de contestar me río cuando se me propone algo claramente opuesto a lo que me representan estas ideas inmutables" [33].

Es indudable que en este pasaje habla Fenelón de la evidencia in-

---

[32] BALMES: Loc., cit., n. 317.
[33] FENELÓN: *Existencia de Dios*, II, n. 33.

mediata, pues además de emplear esta misma expresión manifiesta que trata de las primeras nociones, de las ideas eternas e inmutables; todas de carácter primitivo e inmediato.

Por verdades de sentido común entiende, pues, Fenelón las nociones generales y primitivas de las cosas, mediante las cuales juzgamos de todo, o sea de aquellas verdades que caen bajo el criterio y la luz de la evidencia.

e) *El instinto intelectual.*

Si por una parte parece a Balmes demasiado fuerte la palabra *sentido*, mucho más le repugna usar sin salvedades la palabra *instinto* intelectual.

Llámase instinto intelectual a aquel impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos en que no medien ni el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia.

Como sea que Balmes entiende por testimonio de la evidencia la percepción inmediata de la conveniencia del predicado con el sujeto, o sea esta conveniencia vista con claridad, por esto añade al criterio de evidencia el de instinto intelectual cuando se trata de verdades que son de conocimiento casi inmediato y que resisten el examen de la razón.

Balmes intenta hacer salvedades sobre la palabra instinto, como las hizo con la palabra *sentido*. Prescindiendo por el momento del contenido de la verdad y analizando solamente el sentido gramatical de la palabra, diremos con Balmes que la palabra *instinto* no parece ser del todo afortunada.

"En los animales brutos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razón ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón: por esto cuando se las llama instintos, la palabra debe tener aceptación muy diferente de la que le damos al aplicarla a los brutos" [34].

Y en la nota a este párrafo, añade:

"La palabra *instinto* aplicada al entendimiento claro es que se toma en una aceptación muy diferente de cuando se habla de los irracionales. No encierra aquí ningún significado innoble; lo que está de acuerdo con el uso que de la misma se hace aun para las cosas divinas. Una de las aceptaciones que le da el *Diccionario de la Lengua* es: "Impulso o movimiento del Espíritu Santo, hablando de las inspiraciones sobrena-

[34] BALMES Loc., cit., n. 325.

turales." En latín, *instinctus* significa inspiración: *sacro mens instincta furore*" [35].

Esto por lo que se refiere al sentido gramatical de la frase, que si nos referimos a su aplicación, hemos de presuponer que una expresión que se compara a las inspiraciones del Espíritu Santo y a las sagradas intuiciones de la mente no tiene nada que ver, o muy poco, con el fondo del instinto ciego de los reidianos. Es más: una inspiración que se contrapone a las tinieblas y a la ceguera, que se identifica con la luz, no puede ni de lejos ni de cerca parangonarse con el subjetivismo.

f) *De Balmes a Santo Tomás.*

Pero pasando del análisis subjetivo de la dicción al contenido de la doctrina, insistiremos diciendo que Balmes, al comparar las verdades de instinto intelectual y de sentido común con las de visión inmediata o mediata, no hace más que acercarse más y más al sentido tradicional del conocimiento de los primeros principios del tomismo.

Que la inteligencia no puede probar ciertas verdades primitivas de sentido común y de instinto intelectual, nos lo dice también el mismo Santo Tomás con estas palabras:

"Preexisten en nosotros como las semillas de las ciencias, esto es, las primeras concepciones de la inteligencia, que inmediatamente por la luz de la inteligencia agente se conocen por las especies abstractas de los sentidos, tanto si son complejas como las dignidades o axiomas, como incomplejas, como son la razón de ser, de unidad y otras semejantes, que la inteligencia aprehende de una manera inmediata" [36].

Llámense aprehensiones inmediatas y primitivas de sentido común o instinto intelectual, el nombre no hace la cosa; lo que interesa es la verdad: "Que para la vida intelectual es condición indispensable la posesión de una o más verdades primitivas; sin ellas la inteligencia es un absurdo. Nos encontramos, pues, con un caso comprendido en la definición de sentido común: imposibilidad de prueba; necesidad que se ha de satisfacer con el asenso [37].

Y Balmes con estas palabras afirma con toda la escuela esta especie de apriorismo de los principios y de determinadas verdades no demostradas—con demostración propiamente dicha—por la razón.

Oigamos todavía a Santo Tomás:

---

[35] BALMES: Loc. cit., nota al capítulo XV.
[36] SANTO TOMÁS: 11 *De Veritate.* 1.
[37] BALMES: *Filosofía fundamental,* I, n. 317.

"Dios gravó en el alma una luz intelectual e imprimió en ella el conocimiento de los primeros principios, que son como los semilleros de las ciencias, de la misma manera que imprimió en los otros elementos naturales las razones a causas suficientes de todos los efectos que deben producir" [38].

Balmes y Santo Tomás, y con ellos toda la escuela, admiten esta especie de *apriorismo* y primitivismo de los principios, que por ser primeros no pueden proceder de demostración anterior.

Siempre que pretendemos demostrar un primer principio caemos en el círculo vicioso de intentar demostrar lo indemostrable. Cuando nos hallamos ante los mismos fundamentos de la razón, huelga buscar ulteriores demostraciones.

Dice Santo Tomás—comentando en este punto a Aristóteles—que es *propter apaideusia* απαιδευσία o por *inerudición* no saber constatar lo que es de evidencia inmediata y lo que no necesita demostración.

"Hay quien pretende demostrar el primer principio, y esto es por *apedeusia*, esto es, por falta de conocimiento y de disciplina mental. Es falta de erudición desconocer lo que conviene demostrar y lo que no necesita demostración" [39].

Y si Santo Tomás de Aquino, y con él toda la escuela tomista, afirman la indemostrabilidad de los primeros principios, ¿es escepticismo objetivo mantener con Balmes la misma proposición?

Balmes afirma reiteradamente este apriorismo de los primeros principios y de las consecuencias que derivan de ellos de una manera casi inmediata

"No es sólo la evidencia inmediata la que tiene en su favor la irresistible inclinación de la naturaleza; lo propio se verifica en la mediata. Nuestro entendimiento asiente por necesidad, no sólo a los primeros principios, si que también a todas las proposiciones enlazadas claramente con ellos" [40].

Que es lo mismo que afirmar con Santo Tomás: que no solamente las especies incompletas, si que también las complejas, como son las dignidades y axiomas—esto es, aquellas verdades que inmediatamente derivan de los primeros principios—escapan a toda demostración" [41].

A estas verdades primitivas las llama Balmes verdades de sentido común, porque son ciertas absolutamente para todo el linaje humano y

---

[38] Santo Tomás: 11 *De Veritate*, 3.
[39] Idem id., IV de *Metaphysica*, 4.
[40] Balmes: *Filosofía fundamental*, I, 317.
[41] Santo Tomás: 11 *De Veritate*, 1.

porque resisten el examen minucioso y más exigente de la razón. Llegar a semejantes conclusiones no creo que adolezca de escepticismo.

"La certeza que preexiste a todo examen—dice Balmes—no es ciega, antes al contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual o de un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base. Cuando discurrimos, nuestro espíritu conoce la verdad por el enlace de las proposiciones, como si dijéramos por la luz directa, no necesita reflexión. Al consignar, pues, la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen, antes decimos que allí la luz es más brillante que en sus raudales [42].

g) *Objetividad de las ideas.*

La natural inclinación al asentimiento no se limita—según Balmes—a las verdades subjetivas, si que también a las objetivas [43].

"No creo que el hombre pueda señalar una razón satisfactoria en pro de la veracidad del criterio de la evidencia, no obstante de que le es imposible de rendirse a ella. El enlace, pues, de la evidencia con la realidad y, por tanto, el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento, es el fundamento de todo lo que hay en él, fundamento que a su vez no estriba, ni estribar puede, en otra cosa que en Dios criador de nuestro espíritu" [44].

"El quitar a las ideas su valor objetivo, el reducirlas a meros fenómenos subjetivos, el no ceder a esa necesidad con los objetos, arruina la conciencia misma del yo. Esto es lo que debería haberse visto y lo que creo poder demostrar hasta la última evidencia" [45].

Balmes afirma rotundamente, en lugares diversos, el valor objetivo de las ideas y considera irracional todo subjetivismo ideológico. Reconoce, es verdad, que la objetivación de las ideas es un hecho primitivo de la naturaleza que escapa a toda demostración, pero que es un hecho cierto para todo linaje humano y que resiste el examen más minucioso de la razón.

"Tengo conciencia de mí mismo—dice—. Prescindo ahora de lo que siento, de lo que soy. Esta experiencia es para mí tan clara, tan viva, que no puedo resistir a la verdad de lo que ella me dice. Pero ese yo no es sólo el yo de este instante, es también

[42] Balmes: Loc., cit., 14.
[43] Idem id., 318.
[44] Idem id., 250.
[45] Idem id., 252.

el yo de ayer, y de todo el tiempo anterior de que tengo conciencia. Yo soy el mismo que era ayer; yo soy el mismo en quien se verifica esa sucesión de fenómenos, el mismo a quien se presentan esa variedad de apariencias. La conciencia del yo encierra, pues, la identidad de un ser en distintos tiempos, en situaciones varias, con diferentes ideas, con diversas afecciones. La identidad de un ser que dura, que es el mismo a pesar de las mudanzas que en él se suceden. Si esa duración de identidad se rompe, si no estoy seguro que soy el mismo yo ahora que antes, se destruye la conciencia del yo. Existirán una serie de hechos inconnexos, de conciencias aisladas, más no esa conciencia intima que ahora experimento. Esto es indudable; esto lo siente todo hombre en sí mismo! esto para nadie admite discusión ni prueba, para nadie las necesita...

Semejante conciencia la arruinan completamente los que niegan el enlace de la idea con el objeto. Demostración: En el instante A yo tengo otra presencia subjetiva de mis actos que el acto mismo que en aquel instante estoy ejerciendo: luego no puedo cerciorarme de haber tenido los anteriores, sino en cuanto están representados en la idea actual; luego hay enlace entre ésta y su objeto...

Sin esta verdad objetiva es imposible todo acuerdo cierto, hasta de los fenómenos interiores y, por consiguiente, todo raciocinio, todo juicio, todo pensamiento... Todo raciocinio; en efecto: todo raciocinio supone una sucesión de actos: cuando el uno existe en el espiritu ya no existe el otro: luego hay necesidad de pequeños recuerdos continuos para que la cadena no se quebrante; es así que sin esta cadena no hay raciocinio y sin recuerdo no hay esa cadena y sin verdad objetiva no hay recuerdo cierto; luego sin verdad objetiva no hay raciocinio" [46].

"Semejantes consecuencias espantan, pero son indeclinables: si quitamos la verdad objetiva desaparece todo pensamiento razonado" [47].

Tal vez resulten un poco largas estas citas, pero la gravedad de la acusación que se hace contra Balmes y la novedad del argumento que presenta, lo solicitaban. Balmes afirma, pues, que la objetividad de las ideas es un hecho primitivo y que como a tal es indemostrable. Con todo, con un argumento más o menos montado a la escolástica, intenta demostrar semejante objetividad con un argumento *ad absurdum*—que diría la escuela—, capaz de convencer al más escéptico en materia de objetividad.

"Ya se ha visto que esa objetividad de las ideas tampoco es demostrable directamente y *a priori*, no obstante que lo necesitamos. Si nuestra inteligencia no se ha de limitar a un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que no sólo sepamos que las cosas nos parecen tales, con evidencia inmediata o mediata, sino que son en realidad como nos parecen. Hay, pues, necesidad de asentir a la objetividad de las ideas y nos hallamos con la irresistible y universal inclinación al asenso" [48].

Si hay verdades inmediatas, las hay también de indemostrables. Si

[46] BALMES: Loc. cit., 253-256.
[47] Idem id., 258.
[48] Idem id., 318.

hay verdades a las que damos un asenso necesario e indefectible, es que hay verdades que, con toda claridad, se desprenden de los primeros principios. Si la objetividad de las ideas no puede demostrarse *a priori*, es porque participa del inmediatismo de todas las proposiciones y afirmaciones que se perciben con claridad inmediata.

"Cavilese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo, siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por medio de sus ideas; si éstas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificación, toda prueba debería emplear ideas que a su vez necesitarían de nueva prueba y rectificación" [49].

Estamos en los fundamentos de la inteligencia. Mas allá no hay demostración posible. De los primeros principios, de la objetividad de las ideas, no puede pedirse demostración propiamente dicha, sino solamente una razonable constatación. Debemos hacer como Diógenes, que contra los argumentos de Zenón demostraba la realidad del movimiento no argumentando, sino *deambulando*.

La objetividad de las ideas y de los primeros principios de la razón resisten al más riguroso examen de la inteligencia, pues se presentan —según Balmes—con términos lo suficientemente claros para permitir la más pequeña tergiversación.

h) *La subjetividad de las sensaciones.*

Si la objetividad de las ideas resiste el examen de la razón, no así la objetividad de las sensaciones. En semejante objetivación se observa precisamente lo contrario:

"Si bien se observa, no objetivamos las sensaciones, sino en fuerza de un instinto irresistible. Nada más cierto, más evidente a los ojos de la Filosofía que la subjetividad de toda sensación; es decir, que las sensaciones son fenómenos inmanentes, o que están dentro de nosotros y no salen fuera de nosotros. Y. sin embargo, nada más constante que el tránsito que hace el género humano entero de lo subjetivo a lo objetivo, de lo interno a lo externo, del fenómeno a la realidad. ¿En que se funda este tránsito? Cuando los filósofos más eminentes han tenido tanto dificultad en encontrar el puente, por decirlo así, que une las dos riberas opuestas, cuando algunos de ellos, cansados de investigar, han dicho resueltamente que no era posible encontrarlo, ¿lo descubrirá el común de los hombres? Es evidente que el tránsito que hacen no puede explicarse

[49] Balmes: Loc. cit., 248.
[50] Idem id., XV, n. 158.

por motivos de raciocinio y que es preciso apelar al instinto, que por sí solo nos asegura de la verdad de la proposición a cuya demostración llega difícilmente la filosofía más recóndita" [50].

El examen riguroso de la razón fácilmente manifiesta lo contrario de lo que hemos dicho de la objetividad de las ideas, pues el examen de la razón fácilmente nos manifiesta la gran parte que el fenómeno sensorial toma de lo subjetivo. Solamente la objetivación de los primeros principios y de las ideas es universal y necesaria; solamente semejante objetivación responde a una necesidad física o moral del género humano, que resiste los más vigorosos exámenes de la razón; y por tanto, solamente la objetivación de los primeros principios y de las ideas en general—no de las sensaciones—responde a este tipo de verdades que Balmes denomina de sentido común o de instinto intelectual.

III.—Tomismo rancio y tradicional.

a) *El fundador del realismo natural.*

Todos los textos que hemos aducido de Jaime Balmes nos manifiestan que sus doctrinas criteriológicas pueden reducirse fácilmente al más rígido tomismo. No se expresaba Balmes con las mismas palabras de la escuela tomista, pero en el fondo manifiesta una identidad sustancial de pensamiento y nobles afinidades de sistema.

Anticipóse Balmes en un siglo a la restauración del tomismo y facilitó a los modernos tomistas un estilo y una actitud para plantear y resolver debidamente el llamado problema crítico. Incluso las palabras de "percepción del objeto en cuanto a objeto", de "unión del sujeto que conoce con la cosa conocida", le son a Balmes familiares y las cita con desembarazo y circunspección.

A la manera de Aristóteles, y con la más rancia escolástica, nos dice que "el alma se hace en cierta manera la cosa conocida"; "se hace el otro en cuanto otro", sin que la claridad de su locución pueda dar paso al menor de los equívocos.

"El acto de entender es inmanente, pero de tal modo que el entendimiento, sin salir de sí, *se apodera del objeto mismo*. Cuando pienso en un astro colocado a millones de leguas de distancia, mi espíritu no va ciertamente al punto donde el astro se halla; pero por medio de la idea

salva en un instante la inmensa distancia y *se une con el astro mismo*" [51].

Semejantes conceptos y expresiones pudiera suscribirlos Garrigou-Lagrange y los más acérrimos tomistas de nuestros tiempos.

La objetividad de las ideas, los tomistas propiamente tales—como Balmes—, la afirman, pero no la prueban. Los tomistas modernos nos dirán con Balmes que la objetividad de las ideas no puede ser conclusión de ningún silogismo. La conclusión de un silogismo, dice la escolástica, no puede ser más extensa que las premisas. *Nemo dat quod non habet*, y si las premisas exluyen la objetividad, en realidad de consecuencia ésta no puede inferirse de tales premisas.

Solamente el instinto intelectual o una necesidad primitiva nos obligan a objetivar nuestras ideas—afirma Balmes—. Si un instinto primitivo obliga al tierno niño a objetivar sus sensaciones de dolor; si este mismo instinto le obliga a objetivar los colores que se pintan en su retina, tal objetividad la modifica el tiempo al sujetar las sensaciones al examen de la razón. Pero la objetivación de las ideas resiste todas las edades y todos los tiempos y los más implacables juicios de la razón. La razón siempre y en todos los casos debe aceptar semejante objetivación, sin que le sea dado destruirla.

Pasar del orden subjetivo al objetivo, del ideal al real, o inferir uno de otro, es un salto mortal en metafísica que no hay filósofo que se atreva a dar.

Estamos tocando los fundamentos de la metafísica y el *non plus ultra* de la razón. No hay más allá. Imaginar la objetividad como conclusión de un silogismo es negar lo que se quiere afirmar: que estamos en los principios y fundamentos, pues todavía pretendemos llegar a ulteriores demostraciones.

La objetividad de las ideas pertenece—según Balmes—a la categoría de las verdades primitivas, y como a tales indemostrables, como todas las que dicen primitivismo e inmediación. La objetividad de las ideas no podemos inferirla de proposición alguna sin caer en un círculo vicioso o en contradicción.

Para Balmes—como para toda la escuela—hay problemas que no son tales. Problema es: dados unos datos, inquirir la solución. Sin datos no puede haber planteamiento de problemas. Al tratarse de la objetividad de las ideas, dar los datos del problema es considerar resuelta la cuestión.

La filosofía, como la ciencia, comienza sentando hechos; sin datos

---

[51] BALMES: Loc. cit., I, n. 115.

ciertos y evidentes no puede empezar el raciocinio ni la investigación: no se pueden sentar los términos de la tesis y mucho menos intentar prevenir a una conclusión.

Los datos del problema o son sujetivos u objetivos. Si son subjetivos, en recta lógica, de lo subjetivo no se infiere la objetividad. Si son objetivos, suponemos resuelto el problema que intentábamos plantear.

b) *Teoría de las tres verdades.*

Plantear la cuestión en estos términos es presentar a nuestros lectores la teoría balmesiana del realismo natural conocida con el nombre de teoría de las tres verdades. Toda proposición es afirmativa o supone una afirmación: la afirmación de la negación, por ejemplo; y toda afirmación presupone tres cosas: la existencia del sujeto que afirma, la distinción entre afirmar y negar y la facultad capaz de conocer la conveniencia o disconveniencia del predicado con el sujeto. Esto es: saber que yo existo; que no es lo mismo existir y no existir, y que tengo una facultad capaz de identificar mi existencia.

A estas conclusiones llegó Balmes unos lustros antes de que hicieran suya esta teoría los dogmatistas y partidarios del realismo natural.

"Y este filósofo—decía Balmes refiriéndose a Descartes—donde creía poner un solo principio se encontró con tres... Y este filósofo que con tanto afán buscaba la unidad, al decir *yo pienso*... se encontraba con una triplicidad: *un hecho, una verdad objetiva, un criterio*. Un hecho en la conciencia del *yo;* una verdad objetiva en la relación necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio en la legitimidad de la evidencia de las ideas" [52].

Cuando yo dudo, afirmo mi existencia; afirmo la relación de mi duda con la existencia y la percepción objetiva de esta ilación. Percibo la evidencia de que no es lo mismo existir o no existir, dudar o no dudar, o sea la evidencia del principio de contradicción.

Negar una de estas verdades es afirmarlas. Negar mi propia existencia es afirmarla más y más: es afirmar el principio de identificación y la percepción objetiva de esta identidad. Negar el principio de contradicción es afirmarlo: es afirmar que una cosa no puede ser verdadera y falsa a un mismo tiempo. Negar nuestra capacidad de conocer es afirmarla, pues declaramos tener conocimiento objetivo de nuestra incapacidad.

Negar la objetividad de las ideas es afirmarla: pues una cosa nos es

[52] BALMES: Loc. cit., 68.

objetiva y ésta es nuestra incapacidad; como nos es objetivo el conocimiento de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo; de lo contrario, desconoceríamos el valor de las palabras que usamos.

Estas verdades peculiares, al presente, del realismo natural, fueron ya familiares en su tiempo a Santo Tomás cuando decía:

"Quien niega la existencia de la verdad afirma la existencia de la verdad; porque si la verdad no existe, esto es verdad: que la verdad no existe" [53].

Son estas verdades de las que podríamos llamar tentetiesos, que derribarlas es levantarlas; declinarlas es para que vuelvan a aderezarse con más rigidez, prontitud y vigor.

Balmes fué, en el sentido de muchos, el fundador de esta teoría llamada de las tres verdades. Pero padre y padrino de este sistema no lo condujo hasta las últimas consecuencias. Pasóle lo que a tantos inventores de teorías y sistemas, que tienen una intuición o como revelación de los primeros principios de un sistema, pero no son ellos, sino sus continuadores los que cuidan de estructurarlos y reducirlos a las últimas aplicaciones. Y los principios y teorías establecidas por Balmes sobre las tres verdades no fueron continuados precisamente por escépticos y subjetivistas, como cabría suponer, sino por los tomistas dogmáticos y los fautores del realismo natural.

Pasa a Balmes con el realismo natural lo que le pasa con el tomismo: restaurador del tomismo en la filosofía escolástica moderna, porque allá en los albores de esta restauración no aceptó en su integridad las tesis que hoy se consideran fundamentales del tomismo, que son las de la potencia y acto, de la distinción real entre la esencia y existencia, de la inteligencia agente y posible, etc., ya se pretende declararlo antitomista en todos sus aspectos. Esto mismo debemos decir respecto a su realismo natural: porque no llevó estas teorías de las tres verdades hasta sus últimas consecuencias, hasta aquellas donde han llegado los modernos fautores de este realismo; se pretende desconocer la paternidad de Balmes sobre este sistema.

Alguna distinción debe de haber entre el tomismo debidamente estructurado y el tomismo de unos precursores e impulsores; alguna diferencia debe de haber entre los pregoneros de la restauración y los que encontraron el terreno llano y expedito para implantarlo. Ciertamente que al presente se denomina tomista al que sostiene las tesis fundamentales de la potencia y acto, de la distinción de esencia y existencia, del

---

[53] SANTO TOMÁS: IV de *Met.*, 4.

intelecto agente y posible...; pero también es tomista el que en tiempos aciagos y de contradicción desbrozó el terreno, desdibujó los primeros albores y preparó a estas teorías tomistas su nacimiento y esplendorosa floración.

CONCLUSION

Sustancialmente tomista en sus líneas generales; precursor del tomismo en las grandes tesis que han dado forma y figura en nuestros días a esta investigación; fundador de la moderna escuela dogmatista de las tres verdades, principio y base del realismo natural; pragmatista y empirista, quizá, en sus procedimientos, la filosofía de Jaime Balmes no tiene nada que ver con el fideísmo y mucho menos con el escepticismo objetivo; debelador por sistema de los principios fundamentales del kantismo, dió los principios y fundamentos que debían servir a la posteridad para extirpar de raíz el escepticismo objetivo. Con su brillante teoría de las tres verdades pudo sentar Balmes los sillares más sólidos donde levantar el moderno y majestuoso edificio del dogmatismo filosófico y del realismo natural, el más opuesto a todo subjetivismo.

P. BASILIO DE RUBÍ, CAPUCHINO
(Doctor en Filosofía y ambos Derechos)

UNA NUEVA FILOSOFIA DE LA CIENCIA FISICA *

TAL es, en breve síntesis, el rico, mejor diríamos, inmenso contenido—expresado casi con las mismas palabras de su autor—del curso de conferencias tenidas por sir Arturo Stanley Eddington en el Colegio de la Trinidad, de Cambridge, en la primavera de 1938. "Partir de l'astronomie pour aboutir à la théorie des quanta, en passant par l'astrophysique et la théorie de la Relativité, telle est l'étonnante carrière de ce grand savant britannique", ha escrito el profesor belga T. Manneback [1]. Y a fe que en todos estos campos de la ciencia ha dejado bien marcada e inconfundible huella de su paso, hasta que la muerte detuvo su carrera en noviembre de 1944. En Astronomía y Astrofísica, su máxima especialidad, son ya clásicas sus obras *The internal constitution of the stars* (1926) y *The rotation of the Galaxy* (1930); su teoría de la constitución interna de las estrellas, en las que tan decisivo papel se concede a la presión de la radiación, y de la que se deduce la famosa relación "masa-luminosidad", ha sido generalmente admitida por los astrofísicos. En la bibliografía relativística ocuparán siempre un lugar de honor por su oportunidad y por su valor intrínseco los dos libros fundamentales, *Space, time and gravitation* (1920) y *The mathematical theorie of relativity* (1923), en los cuales se esfuerza—como Hermann Weyl, grande matemático de Goettingen—por llevar hasta el extremo la geometrización y unificación de la Física, al pretender reducir a unidad los campos gravitacional y electromagnético. En el terreno cosmológico y cosmogónico es bien conocida su conferencia pronunciada en el Congreso celebrado en Cambridge (Massachussets) por la Unión Astronómica Internacional, núcleo del libro de vulgarización *The Expanding Universe* (1933), a tantas lenguas traducido. Eddington fué, en efecto—como buen amigo de las audacias y extremismos científicos—uno de los primeros y más fervientes protomotores y defensores de la nueva hipótesis que tanto

* Cfr. PENSAMIENTO, 3 (1947), pp. 427-443.

1 *Revue des Questions Scientifiques*, 1933, vol. CIII, p. 472.

ha trastornado las ideas acerca de la génesis y evolución del Cosmos. Su labor físicomatemática, finalmente, culminó en la egregia *Relativity theorie of Protons and Electrons* (1936), cuyo asunto enlaza las dos ramas más difíciles de la Física teórica, la teoría macroscópica de la relatividad general y la teoría de los cuantos bajo la forma relativista restringida; en esta obra, de audacia inaudita, digna de atención y admiración, su autor, reconociendo el punto de vista limitado del cálculo tensorial clásico, no ha dudado en ampliar las bases del mismo creando un nuevo *cálculo tensorial de onda*.

Empero al lado de la actuación propiamente científica, siempre intensa y elevada, se va desarrollando en sus estudios, cada vez más clara y dominadora, la vocación filosófica; cosa, al fin y al cabo, muy natural en quien ostentaba el preciado título de clásico corte newtoniano, de "Plumian Professor of Astronomy and Experimental Philosophy in the University of Cambridge". De hecho, ya en el famoso capítulo XII—"Acerca de la naturaleza de las cosas"—de su célebre tratado *Space, time and gravitation*, están contenidas en germen y como esbozadas las ideas filosóficas que preocuparán la mente de este pensador [2]; ellas aparecen cada vez más definidas y desarrolladas en los trabajos posteriores, mayormente en las tan conocidas obras de vulgarización *The Nature of the Physical World* (1928) y *New Pathways in Science* (1935). Finalmente, la *Epistemología de la ciencia física*, la parte más importante y original de la filosofía de nuestro sabio, cristalizó y halló su expresión definitiva en el último de los libros que del mismo ha llegado a nuestras manos, *The Philosophy of Physical Science* (1939), objeto del presente artículo [3]. Cier-

[2] Dicho capítulo lleva como lema un conocido texto de Henri Poincaré en *Le Valeur de la Science* (Introduction): "Esta armonía que la inteligencia humana cree descubrir en la naturaleza. ¿existe en realidad fuera de la misma inteligencia? No, sin duda: una realidad completamente independiente del espíritu que la concibe, la ve o la siente, es una cosa imposible. Un mundo semejante, aun dado que existiese, nos sería para siempre inaccesible. Pero lo que nosotros llamamos la realidad objetiva es, en último análisis, lo que es común a muchos seres que piensan, y que podría ser común a todos; esta parte común, lo veremos más adelante, no puede ser más que la armonía expresada por leyes matemáticas." ¿Quién no descubre en este texto, de carácter marcadamente subjetivista, un primer esquema del ideario filosófico de Eddington debía desarrollar en sus futuras obras de vulgarización científicofilosófica?

[3] En el notable capítulo—el XIV—que en *La naturaleza del mundo físico* dedica E. al estudio de la *causación*, en cuanto se opone a la *causalidad física*, aparece un bosquejo del nuevo punto de vista epistemológico, ocasionado por el *principio de indeterminación* de Heisenberg, que poco antes había sido formulado. "La epistemología corriente de la ciencia—afirma el autor—supone, desde luego, un plan de la naturaleza basado en el determinismo; modificarlo implica un cambio más radical de nuestra actitud frente al conocimiento natural que el simple arrinconamiento de una hipótesis insostenible." Un poco después añade con aires de triunfo: "Nos hallamos dispuestos a sostener una teoría epistemológica del conocimiento natural que no corresponde a la misión de la investigación científica corriente."

to que no puede decirse de él, como se afirmó de alguna de las obras precedentes, que es "un vrai bijou présenté dans un magnifique écrin"; empero, en cuanto lo permite el argumento, en sí árido y profundo, revélase su autor consumado maestro de la pluma, como lo es de la ciencia: el estilo claro y elegante, la dicción propia y escogida, las imágenes y comparaciones pocas en número, pero muy apropiadas y luminosas, hacen la lectura todo lo interesante y atractiva que puede desearse. Por lo que al contenido atañe, no puede menos de admirar el dominio con que —de paso unas veces y otras de propósito—aduce y maneja sus conocimientos matemáticos, físicos y cosmológicos; así en particular en los capítulos V ("La epistemología y la teoría de la relatividad"), VI ("Epistemología y la teoría de los cuantos") y X ("El concepto de existencia"). Como puntos especiales pueden aducirse, entre otros, el análisis y comparación de las leyes de gravitación de Newton y de Einstein, la aplicación de la teoría matemática de los grupos a la definición exacta del conocimiento físico de forma estructural y, sobre todo, la determinación *a priori* del número N de partículas elementales del Universo físico, problema ya tratado por Eddington en otros estudios, y que casi aparece—al lado del misterioso número 137, valor teórico de la constante de microestructura—como una verdadera obsesión de su espíritu, "verdadero centro de rotación de sus pensamientos". Ni podía faltar en este fruto de la madurez de su genio—lo contrario hubiera sido rectificar y desandar la trayectoria antes recorrida—la nota más sobresaliente de toda su actividad científicofilosófica, a saber, la sinceridad y audacia con que acepta y afronta las consecuencias más radicales de los postulados dogmáticamente establecidos: el principio por ejemplo, de que todo conocimiento físico es subjetivo y *a priori* le lleva a no dudar de que todas las leyes y constantes naturales han de ser también subjetivas y han de poder ser deducidas apriorísticamente por consideraciones epistemológicas; el incorporar el concepto de probabilidad a las definiciones fundamentales de la ciencia física, le conduce a admitir que el sistema actual de la Física, así macroscópica como microscópica, ha de ser por necesidad indeterminista; la afirmación, en fin, de que la materia prima de los conocimientos físicos son estructuras en nuestra conciencia, le obliga al esfuerzo hercúleo—inútil y fracasado, a nuestro juicio—de intentar aplicar el cálculo matemático a la definición exacta de los conceptos, v. gr., el de existencia.

A la pregunta: ¿Cuál es la filosofía de la ciencia física de nuestros días?, va a respondernos el mismo Eddington. No es, desde luego, *un criticismo escéptico*—y mucho menos un *criticismo ultraescéptico*—que

rechaza la facultad de comprender que me capacita para reconocerme a mí mismo no como un individuo "mei generis", sino como elemento de un conjunto social; frente a él hay que admitir el *conocimiento por afinidad* de los hechos pasados de nuestra propia conciencia y de los fenómenos de la conciencia de otra persona; conocimiento que debe distinguirse, por una parte, del conocimiento *directo*, tal como lo tenemos de los fenómenos presentes de nuestra propia conciencia, y, por otra, del conocimiento *estructural*, tal como el que tenemos del universo físico. Tampoco admite la etiqueta del llamado *positivismo lógico*, el cual afirma con absoluta generalidad que el significado de *toda* afirmación, que no sea una tautología, debe ser establecido del mismo modo, o sea mediante referencias al procedimiento para verificarla; nuestro autor, por el contrario, se mantiene dentro de los límites del conocimiento *físico* al insistir en que las magnitudes *físicas* deben definirse de tal modo que las aseveraciones de la Física permitan verificaciones experimentales. También rechaza E. todo parentesco del sistema por él propugnado con todo *realismo*—no sólo con el *ingenuo* o espontáneo, más también con el *crítico*—, que sostiene que tenemos la percepción directa de que la sensación consiste en una relación de dos términos, objeto y sujeto: "Cuando tratamos—escribe—de ir más allá del significado de las palabras, nada encontramos que justifique la concepción de que el conocimiento es una relación sujeto a objeto, ni aun una relación no transitiva del sujeto."

¿Podrá tal vez ponerse la nueva filosofía eddingtoniana bajo el patronazgo del hombre y de la doctrina de Kant? No lo admite así, simple y llanamente. "Si fuese necesario elegir un representante caracterizado entre los viejos filósofos, no hay duda de que elegiríamos a Kant. No aceptamos—afirma—el rótulo de kantianos; pero, a manera de reconocimiento, es correcto decir que Kant anticipó en una gran medida las ideas a que nos han conducido los modernos desarrollos de la Física" (página 258). En realidad, el nombre mismo de *subjetivismo selectivo*, con que ha sido solemnemente bautizada la nueva doctrina, bastaría para manifestarlo; todo, en efecto, es subjetivo y *a priori* en la ciencia física moderna. La inteligencia del físico teórico, dotada de moldes o formas del pensamiento, más o menos universales—si innatas o adquiridas, no parece preocupar mucho a E. en este estudio—mete dentro de ellas el contenido de conciencia que el organismo sensorial, con selección previa, ha permitido introducir. Como el examen de la red usada por el ictiólogo —comparación sostenida a lo largo del libro—permite asignar *a priori* algunas de las características de los peces que con ella se cogerán; así, el epistemólogo científico puede de antemano fijar las características del co-

nocimiento físico, calcular el valor de todas las constantes naturales y aun establecer regularidades y generalizaciones—leyes naturales—, dotadas de universalidad, necesidad y exactitud, si bien marcadas siempre con el sello indeterminístico, introducido por la teoría cuantista. De este modo, la Física teórica entera pertenece al campo de la *subjetividad*. Ni se objete que el físico experimentador procede *a posteriori* en la obtención de los conocimientos físicos y en el descubrimiento de las leyes, pues a esto cabe responder que, por más que él mismo sea de ordinario un *metafísico* irreductible, al creer en la *objetividad* de sus resultados, es lo cierto que posee el mismo organismo seleccionador intelectual y sensitivo que su colega teórico, y así sus conquistas son esencialmente subjetivas. Por otro lado, como quiera que así los conocimientos y las leyes como el universo por ellos descrito, son para el físico moderno de carácter *estructural*, sin que le preocupe gran cosa el ente o entes que están en la base de la estructura, pues que no entran dentro del marco de su ciencia, es evidente el paralelismo de las nuevas ideas con el "ignotum x", de legítimo cuño kantiano.

Sin embargo, creemos se equivocaría quien colocase Eddington entre los seguidores incondicionales del filósofo de Koenigsberg y más todavía quien creyese que el subjetivismo del insigne físico-cosmólogo lo lleva a sentar sus reales en el campo del monismo idealista. Una y otra vez hace solemne—y al parecer sincera—profesión de fe en la *objetividad* de no pocos materiales, datos de nuestros conocimientos—recordemos su afirmación de que "es necesario dejar, al menos, una percha objetiva donde colgar las capas subjetivas" (pág. 89). Al lado del conocimiento *físico*, esencialmente subjetivo y apriorístico, según acabamos de ver, admite un conocimiento *directo*, cuyo término es el contenido de la propia conciencia, conjunto heterogéneo—en el concepto corriente—de sensaciones, emociones, conceptos, recuerdos, etc.; y un conocimiento *por afinidad* que nos pone en contacto con estructuras que existen en otras conciencias. "Es por eso—escribe—que sólo llegamos hasta demostrar cuáles son los aspectos esenciales de una concepción filosófica general que no nos colocará en el dilema de, o bien negar la existencia de conocimientos que no sean físicos, o bien entregarnos al criticismo escéptico que rechazamos ya en el origen de la Física" (p. 266). De modo parecido, aun cuando la eliminación de toda la subjetividad llevaría consigo—a juicio de E.—la eliminación *ipso facto* de todas las leyes y constantes naturales o físicas, es lo cierto que subsistirían para el conocimiento humano, y aun científico—no físico, en la limitación convenida—los llamados "hechos particulares, o datos del estado del universo en un instante dado, los cuales de-

penden, en parte, del procedimiento que hayamos usado para obtener el conocimiento, y en parte de lo que hayamos observado. Más aún, "puede discutirse si existe la posibilidad de aislar una ley *objetiva* tan completamente como puede hacerse con una ley *subjetiva*, porque siempre habrá llegado a nosotros a través de nuestras formas de pensamiento; pero al menos podemos encontrar una regularidad y reconocer que su origen fué *objetivo*, aun cuando sólo pudiéramos describirla con un lenguaje *subjetivo*" (p. 99). Por lo que toca, en fin, a la *objetividad* del "mundo exterior", su posición es clara y resuelta: rechaza con energía la idea de que la existencia en tantas conciencias de la estructura, por ejemplo, de la sensación visual que se produce cuando contemplamos una constelación del cielo estrellado, sea una coincidencia, y se siente obligado a aceptar la hipótesis de que las numerosas estructuras similares son reproducciones de una misma estructura original, localizada fuera de cualquier forma reconocida de conciencia. La nebulosa espiral, causa de una sensación visual, es un objeto no sólo alejado en el espacio, sino que también puede estar a una distancia en el tiempo de millones de años. "Mi principal objeto en este libro—declara abiertamente—ha sido el estudio del elemento *subjetivo* en el universo físico, de modo que el elemento *objetivo* ha quedado oculto; mas, como lo he señalado, el elemento *objetivo* campea en la parte no sistematizada de nuestro conocimiento, pero que también forma parte de la descripción del Universo físico. Cuando nos quitemos los anteojos del especialista y contemplemos juntamente ambos elementos con una adecuada perspectiva, encontraremos que forman un Universo que no se puede rechazar como respuesta a las preguntas elementales que se plantean en nuestra experiencia diaria, y tampoco como respuesta a las preguntas científicas más profundas" (p, 222) [4].

---

[4] Con todo, semejantes afirmaciones y protestas, ¿no pueden parecer profundamente afectadas y aun desvirtuadas con las ideas, tan atrevidas y geniales como se quiera, pero a todas luces gratuitas y falsas, acerca del concepto de "existencia"? En buena lógica creemos que así es en verdad. Espiguemos en el capítulo X una que otra proposición: "El que las cosas existan o no existan es una forma primitiva de pensamiento, y la noción de una categoría de cosas que poseen la existencia resulta de obligar a nuestro conocimiento a entrar en el correspondiente molde del pensamiento." "Es una de las ventajas del método epistemológico el que en él no se presente la cuestión de atribuir al universo físico una propiedad misteriosa llamada *existencia*." "Creo que ahora está suficientemente clara mi repugnancia por cualquier concepto metafísico de *existencia real*, y puedo, por tanto, introducir sin peligro un *concepto estructural de existencia* que posee un significado matemático definido."... No seremos nosotros, ciertamente, quienes neguemos las grandes dificultades y casi misterios envueltos en el concepto y en la realidad de la "existencia"—basta recordar las disensiones y luchas pluriseculares en el seno de la Escuela acerca de las relaciones de la esencia con la existencia, etc.—; pero ¿creía sinceramente Eddington aclarar el concepto de *existencia* al establecer que "el concepto estructural de existencia está representado por un símbolo

¿Qué juicio hay que formar de tan aparatosa doctrina epistemológica, revestida con el fulgurante ropaje de las ciencias físicas y matemáticas? Salta a la vista que, aun en el supuesto—no poco problemático—de que la pretendida *objetividad* pueda entenderse conforme al sentido tradicional y riguroso de la palabra, y de que el *subjetivismo selectivo* y el *estructuralismo* en cuestión deban limitarse al ámbito de la Física, la epistemología científica propuesta por Eddigton en este su último libro es de todo punto falsa e inadmisible. Contra ella militan, desde luego, urgentes y acerados, gran parte de los argumentos alineados por el sano y moderado realismo contra los cimientos y tesis del subjetivismo kantiano. Como el filósofo alemán afirmaba, sin aducir prueba alguna, la existencia en nosotros de "formas de intuición *a priori*", a las que debemos las representaciones del espacio y del tiempo; así, el científico inglés establece gratuitamente la presencia en la mente del físico de determinadas formas o moldes del pensamiento, y con mayor gratuidad aun pasa por alto el examen detenido y profundo de la raíz y origen de los mismos. Y, sin embargo, éste era el problema primero y fundamental que había que resolver, sobre todo que en nuestro caso parece poder señalarse con aproximación suficiente la fecha de la aparición de semejantes conceptos o moldes: ni el concepto eddingtoniano de *análisis* dominó en la mente de los físicos teóricos y empíricos hasta el triunfo pleno de la hipótesis atómico-molecular, ni el de *probabilidad* se manifestó vigoroso y general hasta los trabajos de W. Heisenberg y N. Bohr, ni el de *estructura*—matemáticamente definida—ha alcanzado todavía carta de ciudadanía en el reino científico... Mas todavía, aun cuando de hecho se probara la existencia de semejantes conceptos o formas en el espíritu del físico moderno, en modo alguno estaría éste justificado para propugnar el carácter *totalmente subjetivo* de sus conocimientos, de sus leyes, de su mundo. Contra semejante pretensión valdría siempre la sensata advertencia de Trendelenburg (*Inquis. log.*, II, 164)—eco de tantos autores nada sospechosos de ortodoxia filosófica, como Herbart, Zelle, Lotze...—contra los kantianos que pretenden con su maestro deducir la subjetividad completa de las nociones de espacio y de tiempo de la aprioridad de sus re-

---

equipotencial ($J^2 = J$)"? ¿Pensaba dar un serio impulso a la epistemología científica al llegar, después de grandes esfuerzos, a "la concepción de una partícula de existencia independiente, representada por el *símbolo de existencia independiente K*, definido por la igualdad $K = 2J - 1$"; o al indicar que "cada partícula independiente lo es sólo porque cede al *uranoide*—o estructura que se considera de existencia permanente—la mitad de su existencia"?... ¿O es que sólo quiso coger la ocasión que se le ofrecía para hacer alarde, una vez más, de la agudeza de su ingenio audaz y paradójico, y de la magistral soltura con que manejaba siempre el instrumento matemático?... ¡Puede tanto la vanidad frívola y pueril aun en los grandes hombres!

presentaciones: "Aun cuando se conceda que sus argumentos prueben ser el espacio y el tiempo formas subjetivas, anteriores al conocimiento sensitivo y a la experiencia, con todo de ningún modo quedaría demostrado que no puedan a la vez poseer valor objetivo." En verdad que si algo pesa el principio axiológico, si algún valor hay que reconocer a la naturaleza racional del hombre, si no quiere convertirse a éste en una contradicción viviente, hay que convenir en que las necesidades del espíritu—y semejantes formas lo serían—han de poder hallar su plena satisfacción.

Ni nos contentamos con esto. Imbuídos en los rectos e inconmovibles principios del sentido común y de la filosofía perenne, negamos a todo *subjetivismo*, por más *selectivo* que sea, el derecho de beligerancia en las elevadas luchas del espíritu. Los pretendidos moldes o conceptos, base y punto de partida de las ideas eddingtonianas, lejos de representar la estructura del organismo intelectual y sensorial del hombre moderno, no son otra cosa que formas comunes o hábitos del pensar científico, conformes a las teorías e hipótesis—brotadas de las experiencias de los laboratorios y elaboradas y formuladas por la inteligencia del físico-teórico—y de ellas nacidos. *A posteriori* son los conocimientos verdaderos, alcanzados o no por métodos físicos, acerca del universo corpóreo; *a posteriori* son las leyes o regularidades, no meras generalizaciones de los conocimientos físicos, que rigen con necesidad hipotética la actitud de la materia; *a posteriori* es la imagen del mundo exterior que se forma el físico-cosmólogo del siglo XX, como lo era la que fulguraba en las mentes de Galilei y de Newton. Si a las veces nos es posible predecir *a priori*, con certeza o con sola probabilidad, algún hecho particular, es por habernos elevado antes *a posteriori* merced a la observación y a la inducción, al conocimiento de la naturaleza o del modo de obrar de los seres individuales o de las agrupaciones de ellos. Elocuentemente ha formulado esta doctrina S. S. Pío XII en su perentoria defensa de la realidad objetiva del conocimiento científico: "Este admirable y ordenado sistema de leyes, cualitativas y cuantitativas, particulares y generales, del macrocosmos y del microcosmos, está hoy día ante los ojos del científico con su trama en buena parte desvelada y descubierta. ¿Y por qué la llamamos descubierta? Porqe no está proyectada ni construída por nosotros en la naturaleza, merced a una pretendida forma innata subjetiva del conocimiento o del entendimiento humano, o bien manufacturada para el provecho y uso de una determinada economía de pensamiento y de estudio, es decir, para hacer más fácil nuestro conocimiento de las cosas; ni es tampoco el fruto o la conclusión de pactos o convenciones de sabios investigadores de la

naturaleza. Las leyes naturales existen, por así decirlo, encarnadas y ocultamente operantes en lo íntimo de la naturaleza, y nosotros, con la observación y la experiencia, las buscamos y descubrimos" [5].

¿Y qué decir del tan ponderado *estructuralismo*, esbozado ya por Eddington en obras precedentes y propuesto ahora como remate y corona de su filosofía científica? Indudablemente representa un gigantesco esfuerzo y un colosal triunfo del ingenio el solo hecho de pretender ofrecer la definición matemática exacta—por medio de la teoría de los grupos—de los conceptos físicos fundamentales; pero espontáneamente viene a los puntos de la pluma la pregunta: *Ut quid perditio haec?* (¡Pensar que el grupo de los símbolos dobles de existencia resulta ser el mismo que el de rotaciones en un espacio de seis dimensiones!) Es falso que el conocimiento físico se detenga en la estructura de las sensaciones en la conciencia; antes bien, por medio de tal estructura o sin ella alcanza la realidad misma de las propiedades y aun de la substancia del ente material, la cual está tan obviamente unida con lo que perciben los sentidos, que el entendimiento la conoce de un modo inmediato—es lo que expresaban los escolásticos diciendo que la substancia corpórea es sensible "per accidens"—. Para llegar a la *objetividad* del mundo exterior no es en modo alguno necesario acudir al principio de razón suficiente, reflejamente aplicado a las estructuras idénticas presentes en muchas conciencias; porque ¿quién nos aseguraría antes de la *objetividad* de cada una de ellas y del sujeto en que existen? "No os dejéis deslumbrar—amonesta sabiamente el Sumo Pontífice—como aquellos filósofos y científicos que juzgaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que sus propios cambios y sensaciones, de suerte que fueron conducidos a afirmar que nuestro entendimiento llegaría a tener la ciencia solamente sobre las semejanzas recibidas de las cosas, y por eso sólo las imágenes de las cosas, y no las cosas mismas, serían el objeto de nuestra ciencia y de las leyes que formulamos respecto de la naturaleza. ¡Error manifiesto! ¿No son acaso las mismas cosas aquellas que comprendéis y aquellas de que habla, razona y discute vuestra ciencia?"... [6].

En conclusión: ¿puede gloriarse Eddington de haber realizado el ideal señalado en el prólogo de presentar en estas páginas "una doctrina que puede reconocerse como la filosofía actual de la Física, la cual impone

---

[5] "Le leggi che governano il mondo." Discorso del Santo Padre alla inaugurazione del VII anno della Pontificia Accademia delle Scienze. *L'Osservatore Romano*, 22-23 febbraio 1943. Puede verse la traducción de tan profundo y trascendental documento en PENSAMIENTO, 1 [1945], pp. 362 ss.

[6] Cfr. PENSAMIENTO, 1 [1945], p. 366.

su propia *práctica* a las personas que trabajan de acuerdo con las normas aceptadas en la ciencia? Después de las reflexiones precedentes creemos poder y deber responder que no [7]. No es *la filosofía de la ciencia física* lo que con tanta erudición y dificultad se nos ofrece en este libro, sino *una filosofía de la Física*, una de tantas teorías basadas en los dogmas y postulados gratuitos de sistemas, tal vez brillantes y aun deslumbradores, pero en último resultado caducos y falsos...; si es que puede llamarse Filosofía científica a "la que afirma que la Física no se ocupa del descubrimiento *de la verdad absoluta* acerca del mundo exterior y que sus leyes no son fragmentos de la verdad absoluta del mundo externo, o, lo que es equivalente, que no existen leyes del mundo objetivo..." (p. 254). ¿Qué Física es ésta que se despreocupa de la aprehensión de la *realidad objetiva* de las cosas? ¿Y qué epistemología es aquella que, por sistema, "no considera cómo es posible tener la seguridad de que es *verdadero* un conocimiento de algo que está fuera de nuestra mente?" (p. 199). En verdad que a nuestro caso parecen tener adecuada explicación las palabras un tanto duras del filósofo E. Husserl: "Cuando realmente habla la ciencia de la naturaleza, la escuchamos de buen grado y como discípulos.

---

[7] A semejantes errores, básicos y trascendentes, por afectar a la sustancia misma de la Epistemología científica de E. cabría añadir multitud de otras proposiciones, no menos infundadas y peligrosas, si ya no abiertamente absurdas, que integran el ideario filosófico del científico británico. "Creo oportuno recordar que el concepto de materia ha desaparecido de los fundamentos de la Física, y a lo que llegamos en último análisis es a *formas*: ¡Ondas! ¡¡Ondas!! ¡¡¡Ondas!!!" (p. 156). "La aceptación de que el conocimiento físico es conocimiento estructural, hace desaparecer todo dualismo de materia y conciencia; de que en el mundo externo encontramos algo de una naturaleza tal que es inconmensurable con lo que encontramos en la conciencia... El acontecimiento físico que tiene lugar donde se produce la sensación (provisoramente identificado con una perturbación eléctrica en un extremo de un nervio) no es la *causa* de la sensación, sino la sensación *misma*, o, con más precisión, el proceso físico es el concepto estructural del cual la sensación es el concepto general" (p. 208). "Creo que la afirmación de que el Universo es de la naturaleza de un *pensamiento* o *sensación en el espíritu universal* es cierta en el sentido de que es una consecuencia lógica de la forma de pensamiento que nos conduce a expresar nuestro conocimiento físico como descripción de un Universo... Resumiendo: El Universo físico es una estructura que es X, de la cual sólo sabemos que encierra sensaciones en la conciencia" (p. 210). "Hay en el ser humano alguna porción del cerebro, quizá una pequeñísima porción de materia gris, quizá una zona extensa, en la cual comienzan los efectos de sus propias voliciones, y desde donde se transmiten a los nervios y a los músculos, que transforman en actos las voliciones; llamaremos a esa porción del sistema nervioso *materia consciente*" (p. 247). "No creo que la sensación, tal como la conocemos, pudiese existir sin una actividad mental que concentre la atención, compare y distinga. Lo que llamamos una sensación no puede ser nunca puramente sensorial, aunque ésta es una cuestión que debe dejarse a los psicólogos" (p. 267). "El comportamiento debido a las voliciones puede ser realmente previsto, y podría ser una contestación a nuestro propio interrogante; pero esta previsión toma en consideración el conocimiento del mundo objetivo no comprendido en la Física y, por lo tanto, no reductible al molde de las leyes físicas" (p. 301).

Mas no siempre habla la ciencia cuando hablan los científicos; y *ciertamente no* al hablar ellos de *Filosofía de la naturaleza* y de *epistemología de la ciencia*—und sicherlich *nicht*, wenn sie ueber *Naturphilosophie* und *naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie* sprechen" [8].

En la famosa y tan traída carta a su amigo Pfaff—21 de mayo de 1716—estampó el gran Leibniz aquellas palabras, de cuyo sentido serio o irónico tanto se ha discutido: "Por lo que toca a mi *Teodicea*, el escrito de usted, muy respetable señor, refleja fielmente la verdad. Ha dado en el clavo; y me maravillo de que nadie hasta hoy se hubiese dado cuenta de este mi sentir. *Ya que no es propio de los filósofos obrar siempre con seriedad;* ellos ejercitan las fuerzas de su ingenio, como usted atinadamente observa, en la ficción de nuevas hipótesis" [9]. No una vez sola han acudido a nuestra memoria estas expresiones durante el largo y pesado estudio de la epistemología científica de Eddington, sembrada a cada paso de afirmaciones tan audaces como gratuitas... Y no podíamos menos de cotejar el texto leibniziano con algunos dichos más o menos sinceros, más o menos humorísticos de nuestro autor. En septiembre de 1931, y refiriéndose a la teoría de la expansión del Universo, unida a los nombres de De Sitter-Lemaître, había afirmado: "Pero la teoría del Universo en expansión es en algunos aspectos tan absurda que dudamos, naturalmente, entregarnos a ella. Contiene elementos aparentemente tan increíbles que casi siento indignación de que alguien tenga fe en ella, excepto yo mismo" [10]. Y en las conferencias Messenger (1934) hizo a sus oyentes una curiosa confidencia: "Voy hacerles una confesión: en estos últimos veinticinco años he escrito muchos artículos y libros científicos y he radiodifundido varias charlas sobre el mundo físico. Tengo miedo de que no haya muchas de mis aseveraciones de las que yo pueda afirmar que las probabilidades de haberme equivocado no sobrepasen el 1 por 10^{20}. Mi riesgo medio será más pronto de 1 a 10, y aun esta estimación, ¿no será demasiado pretenciosa? Evidentemente, si resulta que las nueve décimas partes de lo que les cuento en este libro son correctas, es que el azar me habrá sido favorable, o bien que no habré dado ninguna muestra de ori-

---

[8] *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie.* 1922; p. 38.

[9] "Ita prorsus est, vir summe reverende, uti scribis, de Theodicea mea. Rem acu tetigisti; et miror, neminem hactenus fuisse, qui sensum hunc meum senserit. *Neque enim Philosophorum est rem serio semper agere;* qui in fingendis hipothesibus, uti bene mones, ingenii sui vires experiuntur." *Leibnitii Opera omnia.* Genevae, t. I, 1768; p. VIII.

[10] *La expansión del Universo.* Revista de Occidente. Madrid, 1933; p. 148.

ginalidad. Creo que si no tuviésemos derecho a decir más que las cosas que no tienen más que una probabilidad por 10^{20} de ser falsas, la conversación languidecería algo. Y, probablemente, las únicas personas que tendrían derecho a abrir la boca serían los matemáticos puros..." [11]. ¿Qué tanto por ciento de verdades estará contenido en las páginas de la *Filosofía de la ciencia física?...*

R. PUIGREFAGUT, S. I.

Sarriá (Barcelona).

[11] *Nuevos senderos de la ciencia;* p. 66.

EL PUESTO DE UNAMUNO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

PARA seguir la evolución ideológica de Unamuno, señalando las diversas etapas de su carrera de escritor, no hay necesidad de describir una marcha muy accidentada y zigzagueante de su pensamiento. Fundamentalmente no ha tenido Unamuno en toda su vida sino la filosofía que en los años de la crisis fermentó inevitablemente en su espíritu con la colaboración de lecturas activísimas e invasoras. Es verdad que en cada período de los que pueden distinguirse en su vida, aparecen modalidades nuevas e insistencias particulares en un determinado motivo ideológico; pero pensamientos nuevos, aspectos inéditos de su concepción del mundo, o, por lo menos, nuevamente elaborados a base de largas horas de trabajo intelectual, no es posible señalar alguno.

Unamuno no llegó a las extremas conclusiones de su teoría antropológica por discurso e investigación filosófica. Acaso en la primera crisis hubo algo más—muy poco—de seria concentración intelectual y ordenado método de trabajo en la solución de los problemas que entonces le inquietaban. Pero después, en las demás épocas de su actividad literaria, sobre todo una vez que se familiarizó con la tarea de escribir y se vió seguro del éxito, liberó por completo sus cavilaciones de todo lo que fuese actividad seria del entendimiento y método científico en la investigación. El resultado de la ideología incoherente y heterodoxa de don Miguel fué, ya en su origen, obra del ambiente intelectual europeo, en el que se sumergió profundamente, con todo el impulso de su vigorosa e inexperta juventud.

No es que no fuera capaz del trabajo fuerte de la investigación; pero en su temperamento había una propensión muy poderosa de la corriente sentimental a sobreponerse y absorber a las demás actividades, principalmente a las que significasen esfuerzo y objetividad. Ahora bien; consumada en su espíritu la apostasía de la fe católica, que no es, metafísica y psicológicamente, sino la introducción habitual de un profundo desequilibrio íntimo en el hombre, aquel sentimentalismo ingénito del pensador

vasco impedía cualquier contrapeso intelectual que se intentara poner a sus expansiones. Y desde entonces no fué Unamuno más que un reflejo centelleante de la más avanzada mentalidad contemporánea en sus ideas más generales.

Unamuno pensador es un producto típico de la moderna escisión antropológica preparada ya desde Ockham y Nicolás de Cusa, y consumada en la historia de la filosofía por Kant. Para encuadrar culturalmente este fenómeno filosófico habría que retroceder por los menos hasta el Renacimiento y aludir a la Edad Media. Sin embargo, tratándose de concepciones filosóficas, es Kant, como acabamos de decir, el hombre más significativo en la ruptura progresiva de la concepción armónica del ser humano. Su obra determinó dos actitudes extremas en los sucesivos sistemas filosóficos. Por hipertrofia de racionalismo abrió una brecha alarmante a múltiples corrientes de irracionalismo. Declarando la imposibilidad de la metafísica echó los gérmenes del agnosticismo y defendiendo los postulados de la razón práctica, aun sin la comprobación metafísica de la razón teorética, señaló el camino a todos los fideístas, sentimentalistas, voluntaristas, en una palabra, a todos los antiintelectualistas. Precisamente al entrar Unamuno en escena ambas corrientes antagónicas habían desembocado en las últimas aberraciones que podían seguirse de sus absurdos puntos de partida. El racionalismo extremado podía contar entre sus conquistas la de haber logrado que la desconfianza de la razón en todo argumento suprasensible fuera ya considerada como un postulado libre de discusiones; y el irracionalismo voluntarista de la razón práctica kantiana se había multiplicado en innumerables tendencias, todas coincidentes en ir hacia la verdad por caminos, algunos irreales, distintos del intelectual que espontánea y originariamente ofrece la naturaleza humana a todo hombre que viene a este mundo.

Las consecuencias más palpitantes de actualidad y aplicación práctica emanadas de entrambas actitudes extremistas se reprodujeron, casi con relieve simbólico, en la definitiva configuración espiritual de Miguel de Unamuno. Por una parte la ola desoladora y sofocante del racionalismo disolvente hizo estragos en su espíritu, dejando en él una plaga de impotencia para llegar, mediante el ejercicio de la sana razón, a ninguna conclusión definitiva. Y, sobre todo, en el terreno teológico fué presa irredenta de todas las artimañas y reparos hipercríticos de la exégesis bíblica y especulación teológica del protestantismo liberal. Por otra parte, cuanto había en él de incomprensibles exigencias al enfrentarse con un argumento racional quedaba contrapesado por la actitud

abierta y categórica que adoptaba ante los indefinibles anhelos del corazón. Todos los tipos de irracionalismo sellaron indeleblemente su mentalidad desde el originario de la razón práctica kantiana, el del sentimentalismo religioso de Schleiermacher y el pietista Alberto Ritschl, el de Nietzsche y Schopenhauer, el del modernismo contemporáneo y, sobre todo, el desesperado y sin embargo "superador" de Sören Kierkegaard. Como en casi todos los representantes de las últimas filosofías, también predomina en Unamuno el ultrairracionalismo sobre el ultrarracionalismo. En su primera obra de empeño se presentó como el caballero de la fe y de la locura quijotesca contra los abusos de la razón normativa y del sentido común. Pero ya en la segunda síntesis de su ideología, la culminante y más orgánica de sus obras, o sea *Del sentimiento trágico de la vida*, cambió el dinamismo de su impulso caballeresco por una actitud trágica de resignada desesperación, llevada conscientemente. Y en la última de todas simboliza la vida cristiana en el combate agónico de los luchadores olímpicos. De ahí el título alusivo a etimologías griegas de *Agonía del cristianismo*.

Es decir, que cuando Unamuno reflexivamente se ha puesto a imprimir alguna originalidad a su irracionalista concepción del mundo, ha recalcado un aspecto antes de él no formulado. El procedimiento de casi todos los pensadores anteriores que descubrían la duplicidad racionalmente inarmonizable de las facultades del hombre era el de recuperar el equilibrio, apoyándose en uno de los extremos, concretamente en los así llamados postulados insoslayables de la voluntad o del sentimiento. Una vez que comprobaban o admitían la incapacidad radical de la razón para las realidades metafísicas, se acogían confiados al calor vital del sentimiento religioso, descubriendo en su seno las posibilidades trascendentes que la razón dicursiva implacablemente les había denegado. En una palabra, buscaban una solución, y aunque rompían la unidad de la vida interior del hombre, inventaban luego un sustitutivo de aquella indispensable armonía de la naturaleza. Hubo ya antes de Unamuno quienes acentuaron demasiado el carácter contradictorio de lo intelectual y de lo afectivo en el hombre; pero ninguno insistió con tanta variedad de expresiones en la necesidad de instalar la vida en el mismo desequilibrio, en la misma desorientación, en la lucha por la lucha y en la desesperación sin término. Esta fué precisamente la actitud de Unamuno ante los problemas de la vida. Por eso es imposible entablar con él ningún diálogo de inteligencia, discusión o refutación. ¿Cómo va a ser posible dar un paso en la conversación con un hombre que empieza por defender el absurdo y tomar como primera reacción ante la problemática de la vida actitudes plenamente

contranaturales? Todo el sistema de afirmaciones filosóficas de Miguel de Unamuno no puede ser admitido ni por el filósofo más minimista en aserciones metafísicas. Con tal de que se convenga en que el escepticismo e irracionalismo absoluto no son posiciones humanamente posibles, tiene lo suficiente para no poder tomar en serio los puntos de vista de nuestro trágico pensador vascosalmantino. Obras en las que no se respeta el principio de contradicción, y ello no en virtud de ingeniosas teorías metafísicas, sino por capricho y ultraísmo irracionalista, no merecen respetarse tampoco ellas como elucubraciones auténticamente filosóficas, sino a lo sumo como curiosas maneras de representar grotescamente la realidad.

¿Por qué insistir en querer persuadir al hombre moderno de que la solución está en la disolución, la felicidad en la esperanza y no en la posesión, la paz en la guerra, el amor en el odio, la vida en la muerte y Dios en el hombre? La paradoja puede ocultar aspectos profundos de verdaderísimas realidades, cuando en la manera de emplearla se revela simultáneamente la intención simbólica, el tamaño hiperbólico y el sentido indirecto de las proposiciones; pero cuando profesionalmente se la toma como método de exponer y resolver los problemas y se habla de tal forma que parece se ha de juzgar de las cosas en los términos propios que se adoptan, no puede seguirse otro resultado que el de un alborotado confusionismo y una lamentable desorientación de ideas.

Este fué Unamuno. Su alma puede compararse a uno de aquellos antiguos instrumentos de pulsación, cuyas cuerdas, hechas de finura y esencial inestabilidad, solamente necesitaban la mano leve del más pequeño airecillo para vibrar conmovedoramente. No ha tenido necesidad Unamuno de grandes esfuerzos mentales para sentirse afectado por el misterio de la vida humana. Cuando por primera vez en la adolescencia le sorprendieron los primeros enigmas, se produjeron en su corazón congojosos estremecimientos. No eran solamente los síntomas de una crisis, sino también las características permanentes de un temperamento lírico. Por eso aquella extraordinaria sensibilidad no se fué embotando con los golpes de la experiencia, antes al contrario, adquirió cada día mayor vibratilidad y adelgazamiento. Unamuno no cesó de sentirse en toda su vida intensamente conmovido con los pensamientos del destino del hombre.

Por estas estimables dotes de vigorosa e incontenible emotividad sentimental llegó a ser Unamuno un gran escritor y un mediocre filósofo. Por una parte, la intensidad y frescura de la emoción daban a su pluma novedad, interés y dinamismo, y por otra esas mismas ventajas iniciales le dispensaban de ulteriores esfuerzos y metódicas elaboraciones de su pensa-

miento. No escribía lo que había pensado, sino lo que estaba sintiendo. No pretendía ni podía orientar ideológicamente, sino enardecer y arrastrar musicalmente en pos de ideales quijotescos e inasequibles.

Unamuno era, pues, un arpa que vibraba sola, pero al impulso de los vientos de todas direcciones. Así se explica que sus pensamientos sean tan pocas veces música concertada y evoquen también a menudo el estruendo, la confusión, el bullicio y el sonido inarticulado. Al advertir en la primera lectura de Unamuno una enramada tan compleja de influencias sufridas por nuestro pensador, le ocurre a uno la idea de establecer los paralelismos y derivaciones existentes respecto de los otros autores. Después se ve que, si el estudio puede ser interesante, no proporciona muchas sorpresas.

Cuando los influjos se reciben—digámoslo así—camaleónticamente, con pasividad emotiva y no por compenetración de estudio personal, apenas sufren alteración asimilitativa, sino que se aceptan en bloque o a lo sumo algo más simplificados, por no decir desvirtuados. Unamuno, respecto de sus autores influyentes, apenas presenta modalidades nuevas en las ideas recibidas, aunque a veces resulte interesante, sobre todo a los extranjeros, su manera de sentirlas. Y es que, en general, como cuando no se le conoce a un escritor más que por la lectura, los autores modelos de Unamuno no le han dejado más que una impronta superficial de su pensamiento. Más que sistemas detalladamente articulados han obrado sobre él las corrientes generales de la ideología moderna.

¿Es Unamuno filósofo? En otros tiempos no hubiera habido lugar a esta pregunta. Si el conocimiento filosófico es un conocimiento de las cosas a través de sus últimas causas, y, por lo tanto, exige un método científico y ordenado, y supone necesariamente un talento especulativo potente y agudo, Miguel de Unamuno está muy lejos de ser filósofo. Ni sus mismos admiradores hubieran pensado, dentro de otro clima histórico, en calificarle con este título.

Pero la filosofía se encuentra hoy en circunstancias muy especiales, por no decir que atraviesa una crisis muy peligrosa. El origen de su situación es aquella desmembración del hombre en partes inorganizables que Immanuel Kant formuló en sus Críticas, y los filósofos posteriores reconocieron como un axioma definitivo. Han llegado a su extremo los excesos racionalistas y también se han ensayado ya todos los tipos de voluntarismo. La filosofía de hoy se ha propuesto como único intento el de salvar la existencia humana despersonalizada y menospreciada en las etéreas concepciones del idealismo absoluto y del positivismo materialista. Pero, no obstante su categórica oposición a las filosofías precedentes,

conserva dentro de su seno la vieja escisión kantiana entre la razón teórica y la razón práctica. Ha escogido como método único el de la reflexión concreta, no precisamente por medio de la razón pura, sino por medio de la intuición o de otras supuestas facultades cognoscitivo-afectivas que son capaces de ponerse en contacto inmediato con la totalidad de la vida humana. Rechaza, por lo tanto, el orden de valores metafísicos y aprueba solamente las adquisiciones conceptuales de lo concreto. Es, en último término, mero análisis antropológico.

En Alemania ha conseguido esta nueva concepción filosófica admirables exposiciones, de gran altura analítica y esmerada elaboración técnica. Las obras de Max Scheler, Martín Heidegger y Carlos Jaspers, por ejemplo, aunque ya distantes de al encumbrada metafísica de otros tiempos, contienen, por otra parte, valiosas descripciones parciales de algunos aspectos de la existencia humana. En cambio, las producciones de la filosofía existencialista aparecidas en otras partes, especialmente en Francia, son casi todas de muy escaso mérito. Ello se debe, naturalmente, al bajo nivel de los hoy llamados filósofos. El método de análisis concreto de la existencia, único sancionado como válido por las nuevas tendencias imperantes, ha ofrecido a los ensayistas y *dii minores* de la especulación una oportunidad, torpemente aprovechada, de invadir los dominios de la filosofía. En pocas épocas, seguramente en ninguna, han existido como hoy tantos Janos bifrontes que miran con una cara a la filosofía y con la otra a la literatura. En la lista de sus obras, junto a un tratado de filosofía figura una novela o un drama. Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel, por ejemplo, que representan en Francia la izquierda y la derecha del existencialismo, han publicado obras de teatro y estudios sobre el ser. León Chestow y Wladimir Jankélévitch son amenos y sugerentes ensayistas que escriben, sin abandonar el paso ligero del ensayo, sobre serios asuntos filosóficos.

No cabe duda de que hemos llegado a una inteligencia distinta de lo que es y significa ser filósofo. Es la razón por la que la pregunta hecha sobre Unamuno puede aspirar a tener respuesta. Y, en primer lugar, es evidente qne, si en las revistas y congresos de filosofía, lo mismo que en los manuales de historia de la misma se reconoce oficialmente la calidad filosófica de escritores como los mencionados—y de otros de distinto estilo, por ejemplo, historicistas y filósofos de la cultura, Oswald Spengler, Eduardo Spranger, Ortega y Gasset, Huizinga, etc.—, Unamuno es también filósofo, según la modernísima acepción.

Comparado con los culturalistas indicados no adquiere, ni mucho

menos, una talla parigual. En este sentido, y aparte el tono despectivo en que vienen proferidas. son exactas las siguientes palabras de Pío Baroja:

"Unamuno era el aldeano que sale del terruño y se hace rabiosamente ciudadano y adopta todos sus hábitos y sus procedimientos. Quiso primero ser un escritor español ilustre y después un escritor universal. Escribió miles de cartas y tuvo su política, política unamunesca, y llegó a ser conocido en el mundo entero. Ya después de muerto, sin el brazo poderoso que sostenía el armazón de su obra, ésta se desmorona. Yo creo que el bagaje no era grande. Así lo pienso sin entusiasmo y sin odio. Sus novelas me parecen medianas y su obra filosófica no creo que tenga solidez ni importancia. No llega en sus lucubraciones a esas fantasías a lo Spengler o Keyserling, y mucho menos a esa penetración aguda de los Bergson y de los Simmel" [1].

Sin embargo, puesto Unamuno al lado de los filósofos literarios que hoy están en boga y acreditados como auténticos guías del pensamiento contemporáneo, podría ser que no estuviera fuera de lugar. El joven y ya célebre filósofo italiano Michele Federico Sciacca es de los que opinan así. No sólo eso, sino que en su exhaustiva reseña sobre la filosofía de hoy le coloca junto a su "hermano" Sören Kierkegaard en el vértice de la obra. En el prólogo ha expuesto los motivos de esta determinación, no extraña respecto a Kierkegaard, pero sí respecto de Miguel de Unamuno. Al fin y al cabo se adelantó en muchas actitudes y expresiones a los que hoy son tenidos por existencialistas, y es uno de los primeros entusiastas y valorizadores de la obra de Kierkegaard [2].

Sin embargo, la clasificación hecha por Vito A. Bellezza en *Studi italiani sull'existenzialismo* nos parece la más propia [3]. Por un lado, no se puede negar la presencia singularísima de Unamuno en las filas de los que, contagiándose de sentimientos kierkegaardianos y divulgándolos, contribuyeron al éxito del existenciamismo. Por otro, es más claro que la luz del día que no hay en toda su obra dos páginas que puedan llamarse filosóficas. Sin negar su profunda inspiración y atinados planteamientos de problemas estrictamente filosóficos, le falta coherencia y encadenamiento discursivo, y, desde luego, un mínimum de seriedad y respeto a los supuestos primordiales del pensar humano. Para filosofar hay que convenir, por lo menos, en el principio de contradicción y atenerse a sus normas mientras se filosofa. El mismo Hegel, a pesar de su

[1] *Memorias*, II, 17.
[2] *La filosofía oggi.*, 13.
[3] *L'Esistenzialismo* en *Archivio di Filosofia*. Roma, 1946; vols. I y II.

concepción de la realidad como identificación de todas las determinaciones opuestas, no se refiere a una negación estricta de tan básico principio ontológico. Unamuno en este aspecto ha traspasado todos los límites. De ahí que sea casi imposible aquilatar los pormenores de su pensamiento y solamente puedan describirse dos o tres motivos fundamentales de su concepción del mundo, gracias a la intensidad y vehemencia del sentimiento, que, aun no queriéndolo él, le obligaba a manifestarse en una misma actitud.

Por todas estas razones, convenimos en que Unamuno no tiene méritos para figurar en una historia de la filosofía, aunque pudiera citarse su nombre junto al de aquellos dramaturgos, novelistas y literatos en general que han sentido más o menos profundamente la influencia del existentencialismo. Vito A. Bellezza le recuerda en compañía de Ibsen, A. Strindberg, Johan Bojer, R. Kassner, T. Mann, J. Joyce, Fr. Kafka, T. Wilder, J. P. Sartre, A. Camus y J. Anouilh [4].

Todos los escritores nombrados son extranjeros. No es esta la única vez que aparece Unamuno representando el pensamiento español en revistas y asambleas internacionales. En este hecho se esconde un equivoco malintencionado. Afortunadamente hasta hoy, el genuino pensamiento español es católico. Nunca han faltado en España satélites de las grandes herejías; pero heresiarcas, apenas han existido, y los mismos pensadores contaminados de la hetérodoxa ideología moderna han significado, en el conjunto de la historia española, una realidad despreciable. Es por lo que decimos que el pensamiento español auténtico es, gracias a Dios, todavía católico, y que no puede representarle un escritor tan abiertamente sectario como Miguel de Unamuno.

Dentro del campo existencialista se están abriendo camino dos direcciones opuestas. Una es la dirección laica, generalmente atea y neopagana, y otra, la dirección católica, es decir, la de aquellos filósofos que, manteniéndose fieles al método existencialista y a casi todos los puntos de su programa, trabajan por conciliar sus aspiraciones con la filosofía perenne del cristianismo. Son más los pensadores existencialistas que siguen la primera dirección, ya sean completamente ateos y partidarios del neohumanismo cerrado a toda salida trascendente, ya admitan la posibilidad de llegar, en fuerza de sus métodos, al conocimiento de la existencia de Dios. Existencialistas católicos, o pertenecientes a la sesegunda dirección que señalábamos, no son actualmente gran número. Suelen citarse, entre otros, Gabriel Marcel, Peter Wust, Josef Sellmair

[4] Cfr. GUERRERO: *Dos nuevos libros sobre Unamuno*, en "Razón y Fe (1943), p. 531.

y Luigi Pareyson. Y es que, según opinan algunos, es muy difícil sacar invulneradas las afirmaciones de la filosofía católica usando exclusivamente métodos existencialistas.

Pero esto ahora no importa para nuestro objeto. Lo que pretendíamos notar es que Miguel de Unamuno, el único español que, no como filósofo propiamente dicho, sino como literato influído y tal vez también influyente, entra en el movimiento del existencialismo moderno, camina siempre en la dirección anticatólica. Confesamos que no está entre los ateos y negadores de cualquier trascendencia; pero todas las soluciones propuestas por él a la existencia están en pugna con las doctrinas fundamentales del catolicismo. Por eso, aunque le reconozcamos otras cualidales y otros méritos, no queremos reconocerle los de genuino filósofo español. En primer lugar, porque no fué propiamente filósofo, y después, porque su pensamiento no fué auténticamente español.

NEMESIO GONZALEZ CAMINERO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

MAGISTERIO FILOSOFICO DE JUAN MALDONADO, S. I.

La historia de las ciencias eclesiásticas ha consagrado a Maldonado como escriturista por sus comentarios bíblicos, especialmente por los evangélicos. En ellos puso de relieve un genio hermenéutico extraordinario, adelantándose en siglos a su época al establecer los principios críticos de sus interpretaciones y por lo efectivamente logrado sobre el texto bíblico.

No así en su tiempo. Maldonado en su vida de magisterio llevó fama de gran teólogo, porque la Teología fué la profesión de sus grandes años de magisterio parisino. Llamó la atención no sólo su maravillosa claridad y agilísima presteza de ingenio en el disputar [1], sino también, y más, su pedagogía escolástica. Maldonado llevaba a París la herencia salmantina de Francisco de Vitoria, la que Vitoria ganara en otros tiempos en París mismo. Esta pedagogía de Maldonado ha quedado conservada en sus discursos inaugurales ya publicados [2] y en las advertencias que dejó escritas en sus visitas oficiales a Pont-à-Mousson que se conservan inéditas en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús.

Durante su magisterio parisino fueron solicitadísimos sus escritos, pero eran los referentes a sus clases de Filosofía y Teología [3]. Maldonado siempre se opuso acérrimamente a publicarlos, alegando diversas razones,

---

[1] Véase este informe del cardenal Warmiense enviado en una carta a Polanco con fecha de Heilsberg a 8 de junio de 1566: "Ex Galliis quae mihi scribuntur haec sunt. Collegium jhesuitarum doctissimis hominibus affluens, magnum instituenda iuventute huic urbi affert fructum. Illi enim fere soli sunt, ad quos et potior et maior scholasticorum pars confluit, quam etiam ob causam collegistarum in se odium invidiamque derivarunt. Legit Magistrum Sententiarum Joannes Maldonatus, hispanus, vir doctissimus et eloquentissimus, et qui vix parem in disputandi et subtilitate et elegantia habere mihi videtur Parisiis, tanto hominum applausu tantoque concursu, ut nunc primum, non solum parlamentum, sed etiam tota fere civitas, ac ipsi scholastici, et favere jhesuitis, et eos tueri ac propugnare summa cum benevolentia velle videantur. Haec ex litteris-Lutetiae 20 Martii datis." MHSI, *Polanci complementa*, 2, p. 587.

[2] En *Opera varia theologica*. París, 1677. Reeditadas recientemente por R. GALDOS, *Miscellanea de Maldonato*. Madrid, 1947.

[3] En la correspondencia sostenida entre los superiores de París y de Roma durante los años del profesorado de Maldonado es frecuente el deseo intenso de que Maldonado escriba y publique sus explicaciones de Teología. Ya el 11 de junio de 1565 avisaba Edm. Hayus a Polanco que había quienes querían publicar subrepticiamente las lecciones de Maldonado. Arch. S. I. Rom. Gall., 81, fol. 5 v. El mes de diciembre de 1568 se insistía en la utilidad grandísima de que se imprimiese lo de Maldonado. Ib. fol. 282. En la correspondencia de todos estos años se continúa este tema.

sobre todo las de su salud [4]. Sólo una genialidad de su carácter personalísimo puede explicar que repentinamente se presentase a sus superiores con los originales ya ultimados de sus primeros comentarios bíblicos.

Podemos, pues, asegurar que Maldonado profesionalmente fué escolástico, primeramente filósofo y luego teólogo, y como tal fué reconocido en su tiempo, y quizá en ese campo fué donde su personalidad ejerció mayor influjo, contribuyendo extraordinariamente a la orientación definitiva de la escolástica en la Compañía de Jesús. Hoy en día apenas conocemos nada de sus trabajos teológicos, pues no pocos de ellos permanecen inéditos.

I

En cuanto a la Filosofía, las primeras noticias de su magisterio se refieren a Salamanca.

Pero es necesario tener presente la cronología de los estudios de Maldonado en la célebre Universidad española. La establecimos en un estudio anterior [5], cuyos resultados resumimos aquí. Valiéndonos de los libros de matrícula que se conservan en el archivo de la Universidad de Salamanca, pudimos fijar los estudios de gramática y retórica, los cuales tuvieron su fin en 1554. Ya en 1551-1552 cursaba Maldonado en Salamanca; pero existiendo en los libros de matrícula conservados la laguna 1547-1551 no podemos fijar exactamente el comienzo de sus estudios. De 1554 a 1557 hizo Maldonado su filosofía, y de 1557 a 1562, la teología. El 10 de agosto de 1562 entró Maldonado en el noviciado de Roma [6].

Por lo que hace a los grados obtenidos por Maldonado en Salamanca, ciertamente se bachilleró en Filosofía, probabilísimamente también en Teología. Pero se excluye, a nuestro parecer, en absoluto que se doctorara o licenciara en alguna de estas dos Facultades [7]. Esto mismo se confirma

[4] Un ejemplo de ello es la siguiente carta de Maldonado al P. Nadal escrita desde París el 30 de octubre de 1572: "Maravilléme mucho que V. R. me preguntase cómo iban mis escritos y si oltra la Summa tenía aparejada alguna otra cosa para imprimir. Porque hasta aquí yo no he tenido orden de escribir nada, y si lo hubiera tenido me hubiera escusado con razones harto suficientes, y no sé quién hizo tan presto el título de la Summa no pasándome a mí por pensamiento hacerla. Y mire V. R. si trato de componer que mis escritos mismos que todo el mundo tiene, yo no los tengo sino prestados de los estudiantes mismos, que los escriben en la clase, porque ni yo puedo escribir sin mucho perjuicio de mi sanidad, ni tengo tiempo para hacerlo sin faltar a muchas cosas que son más necesarias, y muy pocos días ha que no hallando prestado lo que había leído el año pasado, me fué necesario buscar 5 escudos de limosna para hacerlo escribir. Así que donde V. R. piensa que hay tocinos, no hay estacas... Alguna cosa que pudiera parecer en público, no faltará a V. R. afición para darle favor, pero yo no pienso hacer tal cosa, si la obediencia no me lo mandase, y en tal caso lo haría solo para obedecer sin esperanza ninguna de verlo imprimido..." Arch. S. I. Rom. Gall. 84, fol. 28e.

[5] *Maldonado en Salamanca. Estudios eclesiásticos.* El R. P. Galdos, en la publicación antes citada, donde recoge nuestro artículo, no toma en cuenta las fechas allí documentalmente fijadas. No se da razón ninguna de esta omisión.

[6] El documento firmado por Maldonado en Roma lo publicamos en el estudio anterior. p. 228.

[7] El 20 de setiembre de 1564 Manareo escribió a Laínez desde París proponiéndole la conveniencia y aun necesidad de que Maldonado sacara siquiera el bachillerato

con las noticias que a toda la Compañía de Jesús daba desde Roma Franciscus Stephanus el 31 de diciembre de 1562. Da cuenta de los que por este tiempo han entrado en la Compañía de Jesús, en total 62. De ellos nueve eran alemanes, 16 franceses, tres ingleses, de entre éstos uno sacerdote, maestro en artes y bachiller en Teología; dos escoceses, uno de ellos maestro en artes y bachiller en Teología por Lovaina, y el otro maestro en artes. Otro era veneciano. Y, finalmente, otro español, "el cual, además de insigne erudición en Filosofía y Teología, está versado, no mediocremente, en las bellas letras latinas, griegas y hebreas" [8]. Este joven indudablemente es Maldonado. El que en esta referencia se consignen tan cuidadosamente los grados obtenidos por los otros, y de Maldonado nada se diga, hace pensar o que no tenía grado ninguno o que no valía la pena de hacer mención de ellos si se reducían solamente a bachillerato en Filosofía y quizá otro tanto en Teología. En ambos casos se excluye, al menos, que Maldonado tuviera doctorado ninguno y que hubiera ejercido cargo académico importante en la Universidad, cual sería el de profesor.

Lo hacemos notar porque no pocos autores, y ya desde antiguo, consignan la noticia de que Maldonado hubiera ejercido el profesorado en Salamanca, tanto en Letras como en Filosofía y Teología. Así, por ejemplo, DE BACKER, en su *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús*, dice cerca de Maldonado: "Después de haber enseñado en Salamanca el Griego, la Filosofía y la Teología con un éxito poco común, abrazó la regla de San Ignacio en Roma" [9]. SOMMERVOGEL había dado casi la misma noticia [10]. ASTRÁIN redujo el profesorado a la Filosofía y a la Teología [11], FOUQUERAY concedió las tres cátedras [12], AMANN, igualmente, y KOCH la de Filosofía [13]. Estos autores más modernos fundan sus noticias en las que dió el célebre historiador de Maldonado, el P. J. M. PRAT, según el cual la Universidad forzó, por así decir, a Maldonado a ocupar la cátedra que Francisco de Toledo dejaba vacante al entrar en la Compañía de Jesús; el éxito obtenido le valió al año siguiente la cátedra de Teología, en la que dió muestras de tanta habilidad en las ciencias divinas como antes las diera en las filosóficas [14].

---

en Teología. Este dato, con todo, no es decisivo. Quizá Manareo se refiere únicamente a que tenga un título de procedencia francesa, sin indicar con ello que Maldonado careciera de otros títulos. Arch. S. I. Rom. Gall 80, fol. 256 v y 258. Más adelante hemos de citar un documento en que a Maldonado se le llama doctor.

[8] Franciscus Stephanus universae societati. Romae, 31 dec. 1562. MHSI. *Polanci complementa*, 1, 322.

[9] *Bibliothèque des Écrivains de la C. de J.* Las dos ediciones de 1859 y 1872 dicen lo mismo en este punto.

[10] SOMMERVOGEL, en la palabra *Maldonado*.

[11] ASTRÁIN: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo II, Laínez-Borja. 1556-1572. P. 66.

[12] FOUQUERAY: *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression*. Tome I: *"Les origines et les premières luttes"*, p. 367.

[13] E. AMANN, en *Dict. de Théol. cath.*, tomo IX-2, col. 1771. L. KOCH, en *Jesuiten-Lexikon*.

[14] J. M. PRAT: *Maldonat et l'Université de Paris au XVI siècle*, p. 16.

Si se rebusca la última fuente de todas estas referencias, la hemos de encontrar en un informe manuscrito autógrafo de Maldonado mismo. SOUTWELL tuvo noticia de él y lo tuvo en sus manos. Sin duda Soutwell copia frases de Maldonado cuando refiere los profesores que éste tuvo en Salamanca. Y tras esto dice: "Allí mismo profesó algún tiempo [*Professus est ibi aliquandiu*] la Filosofía, la Teología y las letras griegas, como lo dejó atestiguado él en el mismo escrito, antes de venir a la Compañía" [15]. El término "professus est" ha sido entendido "ejerció el profesorado".

Pero esta interpretación está en pugna con los datos cronológicos ciertos que el archivo de Salamanca arroja. El curso de los estudios de Maldonado, cuyo fin empalma directamente con el ingreso en la Compañía; el no aparecer su nombre ni en la lista de profesores que al principio de los libros de matrícula se pone, ni en los cuidadosísimos libros de cuentas en que con todo detalle se anotan las pagas hechas a todos los catedráticos, ni en el libro de visitas de cátedra que desde 1560 consigna detalladamente los resultados de tales visitas, ni en los libros de claustro que dan los nombres de todos los profesores llamados a claustro general excluyen con certeza el que Maldonado fuera profesor en Salamanca. A lo más podráse pensar en un profesorado particular extraoficial; pero no existe indicio alguno positivo de que en Salamanca hubiese también profesores extraoficiales que enseñaran al mismo tiempo que cursaban sus estudios. Y, de todos modos, los éxitos de que los escritores arriba citados hablan, llevan una publicidad y una oficialidad que no es posible respaldar con el archivo de Salamanca. A la frase de Soutwell hay que buscar otra interpretación: el "professus est" deberá ser entendido "se dedicó", y no como profesor, sino como discípulo. Confirma esta nuestra conclusión contra el magisterio filosófico, o cualquier otro, de Maldonado en Salamanca la frase que en los historiadores primitivos se encuentra: que "terminados sus estudios" entró en la Compañía. Obsérvese, finalmente, que en absoluto tampoco estamos seguros de la redacción de Maldonado en el documento que tuvo a sus ojos Soutwell.

II

Entrado Maldonado en el noviciado de Roma el 10 de agosto, pronto vemos a los superiores preocupados por aprovechar sus buenas cualidades. Al poco tiempo pensaron ya los de Roma emplearle en el Colegio Romano, proponiendo a Laínez (que se encontraba en Trento) que se encargara de los casos de conciencia. Laínez contestaba, por medio de su secretario Polanco, el 23 de noviembre de 1562: "Pues parece convenir que Maldonado lea los casos de conciencia públicamente, sea en buena hora. Esa lección podría ser tuviese más auditorio que otra ninguna de foraste-

[15] SOTUELUS: *Bibl. Script. S. I.* RIBADENEIRA, en su *Illustrium Script. Rel. S. I. catalogus* no tiene esta referencia, como tampoco más tarde Alegambe.

ros" [16]. A poco de esto eran los de Sicilia los que, descontentos de Bautista de Forlí (discípulo también de Toledo), pedían que se les enviara a Maldonado para empezar el curso de Filosofía. Laínez, desde Trento, les contestó que no era ello posible, pues Maldonado estaba ya ocupado en Roma [17]. Por una carta del 4 de febrero, escrita desde Trento al P. Cristóbal Madrid, superintendente de la casa y colegio de Roma, sabemos que ya en este tiempo se pensaba en Maldonado para profesor de Filosofía en Roma [18]. Poco tiempo después era Maldonado una ficha que se manejaba en las diversas combinaciones posibles para el curso que había de empezar en octubre. Se trataba de que el P. Manuel de Sa fuese a descansar a Milán; en ese caso, si el P. Perpiñán pudiese suplirle en las clases de Escritura en el Colegio Romano, Maldonado podría tomar las de Artes de Perpiñán. Pero también podría pensarse en que Maldonado mismo tomase las de Escritura y Aquiles Cagliani las de Artes [19].

En junio del mismo año era Ribadeneira el que desde Messina se dirigía al P. General proponiéndole la necesidad de que a Catania, caso de abrirse un curso, se enviase un buen sujeto que lo pudiese desarrollar con satisfacción. Ribadeneira a este propósito señala expresamente a Maldonado, de quien tiene la siguiente noticia: "Hanme dicho que está en Roma un cierto Maldonado, que sería a propósito para él. V. P. lo verá, porque yo no lo conozco, ni deseo esto sino por lo que toca a lo universal." [20]. Pero todavía en junio el P. General seguía contando con que Maldonado estuviese en Roma para el curso siguiente con la clase de Artes; pero esta vez el referirlo Polanco, tratando de ello con Nadal, ponía un reparo a las cualidades de Maldonado, que, afortunadamente, no confirmó la experiencia: "Dicen que no es tan pronto en los actos públicos para dar muestra de su doctrina, cuanto es realmente docto y tiene gracia para enseñarla leyendo" [21]. En julio negaba Laínez al rector de Nápoles la petición de Maldonado. En cambio, parecía inclinado o, al menos, no cerradamente opuesto al plan de Catania, antes indicado, pues pedía al P. Madrid que expusiera su opinión sobre el punto [22]. En agosto lamentaba que este plan no se hubiese realizado, lo cual indica que en el ánimo de Laínez se había llegado al propósito de que Maldonado se trasladase a Catania para el curso siguiente [23].

Pero hacia fines de agosto o principios de septiembre otros planes iban perfilándose en la mente del P. General. Se trataba de dar comienzos a

---

16 Polanco P. Christophoro Madridio. Tridento, 23 Novembris 1562. MHSI, *Mon. Lainii*, tomo 6, 505.
17 Ibid. Tridento, 11 Januarii 1563. Ib. 628.
18 Ibid. Tridento, 4 Februarii 1563. Ib. 671-2.
19 Ibid. Tridento, 22 Aprilis 1563. Ib., tomo 7, 46.
20 Ribadeneira, P. Jacobo Lainio. Messana, 18 Junii 1563. MHSI, *Mon. Ribadeneirà*, tomo I, 513.
21 Polanco, P. Hieronymo Nadal. Tridenti, 29 Iunii 1563. MHSI, *Mon. Nadal*, tomo 2, 316.
22 Polanco, P. Christophoro Madridio. Tridento, 26 Julii 1563. MHSI. *Mon. Lainii*, tomo 7, 236.
23 Ibid. Tridento, 12 Augusti 1563. Ib., 277.

un colegio en París [24], y no se ocultaba a los que en ello entendían la importancia que pudiera él tener y la necesidad de proveerlo con sujetos de verdadera valía. Hacía un par de años que el General de la Compañía había experimentado personalmente el ambiente parisino en todos sus aspectos. No se le ocultaba el momento gravísimo por el que pasaba el espíritu de Francia en sus luchas religioso-cultural-políticas. Por ello el P. Laínez pensó en el P. Salmerón, pero no podía contar con él porque el concilio y otras razones no daban lugar a ello. El 6 de septiembre, en carta al P. Cristóbal Madrid, se inclinaba a enviar al P. Benedicto Perera para que comenzara la Filosofía, haciendo notar que con el tiempo bien podría enseñar la Teología. Pero concretamente no encontraba a nadie que de momento pudiera encargarse de la Teología como no fuese el P. Maldonado [25]. La necesidad de Perera en Roma hizo renunciar a él, como también al P. Mariana, a no ser que el P. Manuel de Sa u otro que viniera de España los pudiera suplir; el 20 de septiembre el General ponía sus ojos solamente en el P. Maldonado y en el P. Vanegas [26], y en ello se confirmaba, porque, como decía en carta del día siguiente a Nadal, no tenían seguridades de lo que a los de la Compañía se permitiría en París; este intervalo sería beneficioso para entretanto aderezar mejor el colegio y hallar más comodidad de personal [27]. Ya a principios de octubre la decisión era firme y daba orden a Roma de que el maestro Maldonado fuese arreglando sus cosas para ponerse en camino antes de que entrase más el invierno, y mandaba que le comprasen una cabalgadura y, bien acompañado, saliese para Francia por el camino de Lyon [28]. El 7 de octubre comenzó a urgir la partida de Maldonado [29], y el 14 insistía de nuevo en ello; para entonces tenía ya noticias de París de la impresión que allí habían hecho los primeros que se habían enviado a estudiar, no muy favorable, por cierto. Pero esperaba que la impresión mejorara con los que luego se enviaran, sobre todo con la ida del maestro Maldonado, pues con él "serán, a lo menos algunos, algo granados" [30]. El 18 de octubre estaba el P. General algo impaciente en Trento por no saber si de hecho había partido el P. Maldonado, temiendo que se turbara el buen tiempo entonces reinante [31], y el 21, enterado de que el 13 aun no había marchado, se lamentaba de que ya no encontraría tan buen tiempo ni tan buenos caminos; pero ordenaba que se partiera cuanto antes, porque no entrara más el invierno [32]. El 25 de octubre, teniendo noticia de que la

---

[24] Sobre los comienzos de este colegio, véanse: J. M. PRAT: *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton.* 1564-1626. Tome premier. También FOUQUERAY opus. cit. También, DUPONT-FERRIER: *Collège de Clermont,* tomo I.

[25] Polanco, P. Christophoro Madridio. Tridento, 6 Septembris 1563. MHSI, *Mon. Lainii,* 7, 333.

[26] Ibid. Tridento, 20 Septembris 1563. Ib., 366.

[27] Ibid. Tridento, 21 Septembris 1563. MHSI, *Mon. Nadal,* 2, 389.

[28] Ibid. Tridento, 4 Octobris 1563. MHSI, *Mon. Lainii,* 7, 388.

[29] Ibid. Tridento, 7 Octobris 1563. Ib., 393.

[30] Ibid. Tridento, 14 Octobris 1563. Ib., 408-9.

[31] Ibid. Tridento, 18 Octobris 1563. Ib., 435.

[32] Ibid. Tridento, 21 Octobris 1563. Ib., 443.

causa de la dilación había sido económica, insistía de nuevo en la partida, dando orden al P. Cogordán de que proveyese con lo necesario [33]. Por fin, por carta del 20 de octubre le comunicaba el P. Madrid la partida del P. Maldonado para Lyón y París. Laínez calculó que con el retraso el P. Maldonado ya no hallaría en el camino al P. Vanegas, "mas no le faltará alguna otra compañía, a lo menos la de Dios, que más importa. Y aunque él sea para leer cualquier cosa, también se tiene intención de que por ahora lea Filosofía" [34].

El P. Maldonado partió, efectivamente, de Roma el 19 de octubre. Consigo llevaba para el P. Pelletier esta carta de presentación de parte del P. Madrid: "Esta escribo para acompañar al Padre doctor Juan Maldonado, el cual ha sido destinado por Nuestro Padre General para lector de Teología en París, en el cual oficio esperamos que satisfará muy bien, porque es persona muy literata, docta y de buen juicio, sabe hablar bien el latín y explica sus conceptos con facilidad; además de esto es de mucha virtud y vida ejemplar, de manera qúe, como he dicho, esperamos que satisfará muy bien dentro y fuera de casa. Sólo queda que V. R. lo tenga por recomendado" [35].

El P. Vanegas llegó a París el 8 de noviembre, como comunicaba el P. Manareo, el cual seguía esperando al P. Maldonado para Filosofía o Teología, aunque se adelantaba a comunicar al P. Nadal que le placería más el doctor Páez para la Teología y el P. Maldonado para la Filosofía [36]. El P. Maldonado salió de Billom para París el 26 de noviembre, cruzándose en el camino con el padre comisario, P. Manareo, pero sin verse con él. Manareo había dejado orden en París de que Maldonado se encargase de los casos de conciencia [37]. Podemos, pues, tener por seguro que Maldonado llegó a París todavía dentro del mes de noviembre [38].

III

Con todo, fué necesario que transcurriera algún tiempo y que el P. Cogordán terminara las formalidades requeridas para poder efectivamente abrir las clases. Por fin, hecha la propaganda entonces acostumbrada en París por medio de anuncios fijados en los sitios públicos, Vanegas y Maldonado comenzaron sus lecciones en la primera semana de la cua-

---

[33] Polanco, P. Christoforo Madridio. Tridento, 25 Octobris 1563. Ib., 451.
[34] Ibid. Tridento, 28 Octobris 1563. Ib., 456-7.
[35] P. Christophorus Madridius, P. Ioanni Pelletario. Roma, 18 Octobris 1563. Ib., 8, 583.
[36] P. Oliv. Manareus, P. Hieronymo Nadal. Parisiis, 9 Novembris 1563. MHSI, *Mon. Nadal*, 2, 455. A Borja le hablaba en forma más vaga: "Esperamos al Padre Maldonado para hacer alguna cosilla el año que viene." En la misma fecha. Arch. S. I. Rom. Gall. 80 fol. 145 v.
[37] P. Oliv. Manareus, P. Iacobo Lainio. Billomo, 29 Novembris 1563. MHSI, *Mon. Lainii*, 7, 516.
[38] El P. Auger comunicaba desde Lyón el 1 de enero de 1564 que Maldonado había llegado a París hacía mucho tiempo. MHSI, *Mon. Lainii*, 7, 565.

resma de 1564. Según las noticias que nos da el P. Richeome [39], Maldonado, que tenía sus clases a la tarde, comenzó con la explicación del tratado de la inmortalidad del alma, teniendo como base el *De Anima*, de Aristóteles. Afortunadamente conservamos un manuscrito en que se resumen las explicaciones de Maldonado. He aquí, a modo de guión, los títulos de las materias tratadas en el curso, según las refiere el manuscrito:

"*De origine, natura et inmortalitate animae.*

Quid putent interpretes sensisse Aristotelem. Quid senserit Aristoteles. Explicantur loca Aristotelis contraria. Quid censendum sit secundum philosophiam. A qua causa efficiente procreatur animus. Quid fides doceat. Qua ratione dicatur homo hominem gignere. An animus uniatur corpori medio accidentis corporei. An animus secundum Aristotelem sit forma corporis. Quid hac de re fides definiverit. Cur non sit unus animus in cunctis hominibus. An in uno homine sint plures animi. Quomodo aliae animae sint in homine. An animus sit in toto corpore. An animus totus sit in qualibet corporis parte. An sint aequales omnes animi in substantia. Animi quomodo differant numero. De viribus animae. An sint duae facultates re distinctae. Ubi sint hae duae facultates. Utra praestantior sit. An intellectus et voluntas sint accidentia. An sit duplex intellectus, agens et patiens. Sensus Aristotelis. Quomodo intellectus intelligat. Quomodo abstractiones facit si non sit intellectus agens. De diversis officiis et nominibus intellectus. Quomodo intellectus sit in sola potestate. De actionibus intellectus. De obiecto mentis. Quomodo intelligat individua. Quomodo intelligat res divinas. De actionibus voluntatis. Quod voluntas sit libera. De libero arbitrio. Quomodo animus sit immortalis secundum Aristotelem. Prima obiectio. Secunda obiectio. Tertia obiectio. Quod sit immortalis. Finis. Laus Deo Optimo Maximo" [40].

El día 23 de febrero escribía Cogordán al P. General dándole cuenta de la apertura de las clases y de las primeras impresiones: "El P. Vanegas y el P. Maldonado han satisfecho mucho y satisfacen a todos nosotros y a la Universidad, y por dicha Universidad se dice que los nuestros tendrán curso de estudiantes, y que son los que tienen la primacía entre los lectores. Le digo en verdad que ambos lo hacen doctísimamente cada uno en su facultad. Nosotros durante diez o doce días asistiremos a todas las lecciones, según todavía parezca conveniente. En cuanto a aparato, no hemos hecho sino fijar los anuncios en los sitios públicos según la usanza de los colegios de París; hemos hecho leer en el refectorio, según está dicho, con sus bancos, adornados de colgadura,

---

[39] J. M. Prat: *Maldonat...*, p. 79.

[40] Bibl. Nationale Paris. Département des manuscrits. Fond Latin, 6454 A, folio 60 v. hasta fol. 76 r. Antes está la Metafísica, de que luego hablaremos. Este mismo manuscrito contiene comentarios de Maldonado, *In primum librum Sententiarum*, un tratadito *De sanctissima praescientia, providentia et praedestinatione*, y otro *De ratione*.

porque así estaba cuando entramos en la casa. Hacemos tocar a lección dos veces, según la costumbre de los colegios de París, y al fin de la hora, si bien a alguno parece que no se debiera tocar. Enviamos a V. P. dos o tres escritos de los que hemos fijado. En cuanto al número de los escolares que han venido estos tres días, el primer día fueron muchos los que no pudieron entrar dentro del auditorio. El segundo, muchos más. El tercero, crece todavía; a mi juicio, pasaban de trescientos y se han marchado muchos porque no podían ni entrar, ni ver, ni oír. Es verdad que el P. Vanegas tiene una hora muy incómoda, pero, pasada la cuaresma, se pensará en una hora más cómoda" [41].

El éxito siempre creciente obtenido en París satisfizo no poco al P. General, el cual el 26 de junio hacía escribir para el P. Maldonado, respondiendo a una en que éste hacía nuevas proposiciones acerca de la marcha del colegio; animábale a continuar en la obra comenzada: "VR. esté con el ánimo reposado, y prosiga lo bien comenzado como hasta aquí lo ha hecho, con satisfacción mucha de todos y acá y allá, y Dios N. S. le dará cada día más copia de su espíritu y gracia para todo, como esperamos y como se lo suplicamos. Lo de la lección de Escritura es de creer daría mucho lustre haciéndose como conviene, y trátese con el P. Comisario todavía para que escriba acá lo que siente; y entretanto se mirará si conviene que vaya allá para tal effecto el P. Perpiñán. Y nuestro Padre Prepósito y los conocidos todos nos encomendamos mucho en las oraciones y sacrificios" [42].

El P. Comisario, por su parte, informaba también al P. General sobre el éxito de Maldonado, dando alguna explicación de él: "Aquí el Mtro. Maldonado tiene el nombre de primer filósofo, y efectivamente me hace quedar estupefacto de su ingenio y juicio, de la grande prontitud de su memoria; y sobre todo en citar textos griegos le crece mucho la fama. Tiene bien 170 escolares, y alguna vez cerca de los doscientos; los ordinarios que escriben todas las lecciones son unos 150, y lee con tal favor del Señor que ninguno se atreve durante las lecciones a hacer el mínimo estrépito. Al Mtro. Maldonado acuden solamente hombres provectos y juventud muy honrada. Y para lograrlos tales me parece consejo muy acertado tener 3 ó 4 lecciones extraordinarias: una de Filosofía, otra de Humanidades, bien sea griego, bien latín, o los dos quien pudiese; y una de Teología positiva y otra de escolástica; pues así este colegio tendrá la flor de París y crédito grandísimo por toda Francia." Con este

---

[41] P. Cogordan, P. Iacobo Lainio. Parisiis, 23 Februarii 1564. MHSI, *Mon. Lainii*, 7, 593. Con los datos de esta carta podemos ver que no es posible que las clases comenzaran el día 22 de febrero. Esa es la fecha que señala el P. Prat (*Maldonat...*, página 77), y también FOUQUERAY, op. cit., p. 365, fundándose en MANAREO: *De rebus Societatis*, p. 83. Parece que ha de prevalecer la autoridad del P. Cogordan, que escribe a las inmediatas, aunque también es posible un error en la fecha de su carta. De ser ella cierta, las clases empezarían el 21 o el 20 de febrero, según que el tercer día de clase fuese la fecha en que escribe Cogordan o el anterior a la fecha. El 10 de abril de 1564 escribía Cogordan que desde una ventana había contado más de cien oyentes en la sala del P. Maldonado. Citado por FOUQUERAY, op. cit., p. 369.

[42] Polanco, P. Ioanni Maldonado. Roma, 26 Junii 1564. Ib., 8, 53.

entusiasmo continúa el P. Comisario haciendo planes para un colegio que le parece la obra más importante de la Compañía en Europa, fuera del Colegio Romano [43].

Iguales impresiones reflejaba Vanegas en la relación cuadrimestral que en octubre enviaba a Roma, aunque poniendo un poco de sordina a sus propios triunfos: "A poco llegan aquí dos Padres de Roma, el uno para explicar Filosofía; el otro la Retórica, ambos españoles... Así en la primera semana de cuaresma en el comedor, que ya dijimos era capacísimo, el uno de aquellos dos Padres españoles comenzó a explicar la Retórica antes de mediodía, no con gran concurso; el otro, después de mediodía, la Filosofía, con grandísimo concurso; continúan todavía leyendo ambas cosas con igualado auditorio, aunque no ya en el refectorio si no es cuando acude mayor multitud, sino en el otro gimnasio, con no pequeña aprobación de ellos y mayor expectación; sobre todo la excitó el Profesor de Filosofía interpretando a Aristóteles con igual facilidad en griego que en latín, y en muchas cosas apartándose con mucha prudencia y admiración de la interpretación vulgar y muy falsa." Y también Vanegas se extiende luego en exponer la necesidad de que a este colegio se le dé ya una constitución normal para desarrollar todas las clases, a pesar de las maledicencias de no pocos [44].

Por octubre de 1564 se reanudó el nuevo curso con igual concurso. Así lo refería en noviembre el P. Manareo al P. General: "En cuanto a nuestras lecciones, el Mtro. Antonio Trancosa ha comenzado Porfirio y tiene unos 250 oyentes. Los tendría muchos más si se leyese como curso de Artes y no como lección extraordinaria, cual conviene hacer por ahora. El Mtro. Maldonado tiene más de 300 en su metafísica; Mtro. Vanegas más de 100 en sus *Emblemas* de Alciate. Todos ellos son muy estimados y tienen fama de primeros. Los oyentes todos son hombres hechos; no creo que habrá entre ellos 20 muchachos." Y otra vez Manareo se anima a proponer al P. General la necesidad de dar forma definitiva al Colegio, e indica la idea de hacerlo para Navidades [45].

También de este curso de metafísica de Maldonado poseemos un manuscrito que data de este mismo año 1564, a creer en la fecha asignada a él, si bien ello es difícil, porque el manuscrito contiene además un tratado de la Eucaristía, que no puede ser de este tiempo; y porque Maldonado no terminó el 64 todavía su curso. Otro poseemos al que se asigna la fecha de 1567. Siendo éste un poco más amplio y completo que el anterior, presentamos, como antes, sus títulos a manera de guión. El manuscrito empieza:

---

[43] P. Ol. Manareus, P. Iacobo Lainio. Parisiis, 20 Julii 1564. Ib., 103-4. En *De rebus S. I.*, p. 84, cuenta que los oyentes no cabían en la sala; que acudían ya dos o tres horas antes a la puerta del colegio, amontonándose en ella aun bajo la lluvia.

[44] *Litt. quadr. Collegii Parisiensis.* Parisiis, 1 Octobris 1564. Arch. S. I. Rom. Gall., 53, fols. 68-70.

[45] P. Olv. Manareus, Iacobo Lainiio. Parisiis, 7 Novembris 1564. MHSI, *Mon. Lainii*, 8, 621.

Compendium Metaphysicae P. Joa. Maldonati Societatis nominis Jesu. Parisiis, 1567.

Definitio Metaphysicae. De origine Metaphysicae. De subiecta materia. Metaphysicam esse scientiam theoricam. De officiis Methaphysicae. An quod est habeat causam. De proprietatibus entis. Generalis divisio eius quod est. De principiis Metaphysicae. An hoc principium possit probari. Alia esse principia sed ad hoc revocari. Qomodo cognoscenda sint principia. De uno, de vero, de bono, de perfecto affectionibus entis. Quomodo unum reperitur in rebus. Quid sit verum. Quomodo veritas in mente et in rebus sit. De bono. De proprietatibus boni. Quibus modis bonitas conveniat rebus. De malo. De causis cuius sit artificis disputare. Quid est causa. Quot sint causarum genera. Quid sit finis et quomodo sit causa. De causa efficiente. De forma. De materia. De Deo. Segunda demonstratio quod mundus sit genitus. Deum esse solum actum. Deum in nulla categoria reperiri. Deum esse expertem corporis. An cadat in Deum aliqua compositio. Deum non esse partem alterius rei. Quomodo sit Deus infinitus secundum Aristotelem. De uno Deo opiniones philosophorum. Ubi sit Deus. Quomodo dicatur Deus bonus et verus. Quomodo Deus contineat perfectionem omnium rerum. Deum esse praeditum intelligentia. Quae sunt quae Deus intelligit. Deum non cognoscere per speciem. Deum non intelligere ratiocinando. Scientiam Dei non posse esse falsam. De voluntate Dei. Quomodo dicatur Deus vivere. Deum non posse mutari. De aeternitate Dei. Quomodo Deus sit in tempore. Quomodo Deus dicatur esse in singulis partibus corporis. De aevo. De eo quod dici solet aeternitatem esse simul. De potentia Dei. An sequatur omnia evenire necessario si est in Deo providentia. Variae definitiones Dei. Tractationem categoriarum solius esse metaphisici. De generibus entis tres philosophorum opiniones. De proximis generibus duobus entis. De substantia. An sint aliquae substantiae praeter eas quae cernuntur. Quae compositio sit in angelis. An sint inmortales natura sua. Quomodo sint in loco. De facultatibus et actionibus angelorum, Quarum rerum scientiam habeant. De angelorum numero. Quomodo differant angeli. De principiis corporum. De natura. De oratione. De proprietatibus. De relatione. Quid relatio. De generibus relationum. De qualitate. De generibus. De sex postremis generibus. De entibus rationis. In quo genere numeranda sunt universa. De constitutione scientiarum, quod est postremum officium metaphysici. Laus Deo. Sustine et abstine" [46].

* * *

Tal fué el éxito clamoroso del P. Maldonado en sus lecciones de París. Dos observaciones. El éxito se debió indudablemente, fuera de las cualidades personales con que la naturaleza, y no Salamanca, había en-

[46] Manuscrito, antes descrito, 6454 A, del fondo latino de la Biblioteca Nacional de París, fol. 8 r. al fol. 60 r. En el ms. 6454 está un *Compendium metaphysicae* con un *Tractatus de Eucharistia*, ambos del P. Maldonado. Al ms. se le asigna la fecha de 1564.

riquecido al maestro, a lo específico de la formación salmantina, a saber, a la magnífica formación humanística del trilingüe y a la tendencia realista que imperaba en Salamanca por influjo de Vitoria en toda la orientación de aquella Universidad, y particularmente por el de Soto en la facultad filosófica. La segunda observación es el interés que presenta Maldonado como filósofo: primero, por el influjo de su filosofía en sus explicaciones teológicas; segundo, por el valor intrínseco que sus explicaciones filosóficas pueden en sí representar, y tercero, por ser Maldonado uno de los iniciadores de la Filosofía en la Compañía de Jesús; dadas sus excelsas cualidades y la fama bien merecida que con ellas se conquistó, dados los muchos jesuítas que con Maldonado se formaron, es presumible que su personalidad influyera en las tendencias filosóficas de la Compañía, contribuyendo a formar la escuela peculiar que a fines de este siglo XVI comenzó a tener una idiosincrasia bien caracterizada y destacada en la historia de la Filosofía.

JESUS ITURRIOZ, S. I.

SOBRE EL ACTO Y LA POTENCIA EN SANTO TOMAS

Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu. RAPHAEL MARTÍNEZ DEL CAMPO. Mexici, D. F., 1944; 21 × 14 cm.; 236 pp.

Este tomo es el VIII de una colección de manuales de filosofía que los profesores de la Facultad de Filosofía de Ysleta (Estados Unidos) van escribiendo para sus alumnos jesuítas. El autor es muy versado en la metafísica y ha escrito muchas obras que demuestran su competencia en la materia que trata. El presente tomito tiene singular importancia por las materias de que versa, que son los cuatro pilares en que se sostiene el neotomismo; la real distinción estre esencia y existencia, limitación del acto por la potencia, principio de individuación por la materia sellada por la cantidad y, finalmente, el concurso divino predeterminante, o sea el principio "quidquid movetur ab alio movetur". Es también de suma importancia el librito para aquellos que quieren a todo trance clasificarse en alguna escuela para poder filosofar: allí se verá cómo hay paleotomismo, neotomismo y tomismo sin adiciones, y cómo pueden cómodamente alojarse en cualquiera de estos cuadros. Y, sobre todo, tiene importancia singular el libro por la índole científica y documental que le ha sabido dar el autor. Las discusiones se insinúan solamente, y se deja hablar a la historia y a los textos de Santo Tomás. Por estas razones, el libro se pudiera llamar un nutrido enquiridio tomista. Laudable es también el fin que persigue, y es hacer ver que a los textos de Santo Tomás se satisface plenamente si las distinciones entre esencia y existencia *se reducen a una distinción metafísica, que para el autor es una distinción de conceptos, impuesta por la realidad, y en la que se prescinde si además hay una distinción real o si solamente hay distinción de razón. Si todos*

entendiésemos a Santo Tomás en este sentido, se habría obtenido una concordia muy deseable en la parte más sensible, que es en la manera de entender al Doctor común. Podría después, cada uno por su cuenta, defender la real distinción o solamente la distinción de razón conforme al peso de los argumentos que tuviere para ellos; pero se evitaría el dolor de ver que la bandera del Doctor común sirve para capitanear bandos contrarios entre sus discípulos, A QUIEN TODOS DESEAN HONRAR DE CORAZÓN.

La importancia del asunto nos mueve a dar una brevísima noticia de las conclusiones principales.

I. *Licitud de la discusión.*

Ante todo, se pregunta si es lícito discutir acerca de la mente de Santo Tomás y de la verdad de sus proposiciones después del "motu proprio" *Doctoris Angelici* y de las 24 tesis de la S. C. de Estudios. A lo cual responde afirmativamente. Los pontífices han declarado repetidamente que se ha de seguir a Santo Tomás, sobre todo para destruir los errores del modernismo, monismo, panteísmo, materialismo, idealismo, amoralismo, etc.; pero al mismo tiempo han proclamado que se ha de dejar plena libertad de opinar en las materias que son discutibles y que se discuten entre los maestros católicos de mejor nota. Muchos son los documentos que aduce para probar este aserto. El Papa Benedicto XV el 9 de marzo aprobó la carta del P. General de los jesuítas a sus súbditos en que les decía que la Iglesia no había impuesto obligación de defender todas las 24 tesis, sino que solamente las declaraba como seguras, es decir, que no consta que contengan herejías (Acta Romana S. I., 1915, p. 53 ss.). El Sumo Pontífice Pío XI, en su encíclica *Studiorum Ducem,* dada en 29 de junio de 1923 para solemnizar el centenario de la canonización de Santo Tomás, dice expresamente que todos han de guardar el canon que manda seguir a Santo Tomás; pero añade que ese canon no impide la libertad de opinar en aquellas materias que discuten los maestros católicos de mejor nota, y que, el que no acepta esta libertad, exige de los otros más de lo que exige la Iglesia (AAS, 1923, pp. 323-324). A todos estos documentos podría el autor haber añadido otros de más reciente data. Pío XII, en la alocución tenida a los seminaristas de Roma el día 24 de junio de 1939, les decía que se había de observar el canon del derecho canónico que manda seguir a Santo Tomás; pero que no por eso se habría de suprimir la libertad de opinar en las cosas discutibles conforme a las declaraciones de Benedicto XV y de Pío XI, que cita y hace suyas (AAS, 1939, pp. 246-247). Pero sobre todo es memorable en este sentido la alocución de S. S. Pío XII a los reverendos padres dominicos el día 22 de septiembre de 1946. Les exhorta a seguir a Santo Tomás, pero añade que entre las doctrinas de Santo Tomás hay algunas que son de menor importancia, sobre las cuales siempre se ha discutido libremente, cualquiera que sea su importancia en el campo de la pura especulación filosófica o teológica; y sobre todo de las cuestiones de física antigua y de sus consecuencias, pues en estas cosas los experimentos científicos novísimos, favorecidos por la misma Santa Sede, han

superado con mucho las antiguas enseñanzas (AAS, 13, 1946, p. 387): "*Hac autem in re* (en seguir al Angélico) *nunc minoris videntur momenti quaestiones in quibus sub ecclesiastici magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecunque eaedem in philosophicis et theologicis indagationibus et disceptationibus ducendae sunt. Eoque minus nunc sermo est de illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinationibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiares erant aut de illarum consectariis quatenus quidem opiniones illas nostra aetate reperta et inventa humanarum disciplinarum exsuperant et praetergressa sunt: quibus repertis et inventis Ecclesia favet, nedum adversetur, ea provehit, nedum metuat.*"

II. *Distinción real entre esencia y existencia.*

Advierte, ante todo, el A. que para probar la real distinción no se aduce argumento alguno que no se reduzca a la distinción adecuada de conceptos: "Los conceptos adecuadamente distintos son señal de que las cosas concebidas son realmente distintas, por lo menos cuando los conceptos son tales que de ellos no resulte una cosa tercera, sino la misma en diferente estado." Mas ya se ve que tal modo de argüir está basado solamente en el equívoco platónico por el que se confunde e identifica la manera de concebir con la manera de ser. Las cosas se conciben distintamente, luego son realmente distintas. Tal modo de argüir es sofístico. Porque podemos concebir con conceptos distintos el género y la diferencia; en este caso el género se concebirá muy bien como potencia, como recipiente, como participantes, y la diferencia específica como el acto o como cosa recibida y como cosa participada. Y, sin embargo, es evidente que el género no se distingue realmente de la diferencia específica. Si añaden que los conceptos distintos indican real distinción entre las cosas concebidas, por lo menos en los casos en que de los dos conceptos no resulta una cosa tercera, ponen esa restricción únicamente para poder decir que el género y diferencia no se distinguen realmente, y la esencia y existencia realmente se distinguen en virtud de esa regla. Mas es tan gratuita esa excepción que jamás se ha aducido prueba alguna que la justifique.

Si acudimos a la historia primitiva del tomismo, éste nos revela datos curiosos: Gil de Roma, discípulo adictísimo de Santo Tomás, escribió sus Theoremata antes de la muerte del Maestro, y en ellos defendió la real distinción entre esencia y existencia, y no invoca para ello la autoridad de Santo Tomás, sino que la elige esta sentencia: *eo quod huiusmodi dictum magis quietet intellectum.* Impugnaron en seguida a Gil de Roma, Enrique de Gante y Godefrido de Fontaines, y solamente pretenden argüir contra Gil y no contra Santo Tomás. También impugnaron la real distinción los contemporáneos del Santo, Siger de Brabante y Kilwarby, pero no la encontraron en Santo Tomás. Herveo Natalis, discípulo adicto del Santo y General de la Orden, impugna asimismo la real distinción, y le parece improbable. Finalmente, Juan de Nápoles, sucesor de Santo Tomás en la cátedra de Teología, queriendo probar

que Santo Tomás no estaba comprendido en la condenación de la real distinción de esencia y existencia por el obispo de París, Tempier, dice que *ad defendendam distinctionem inter Deum et angelos non est concordia circa mentem eius relate ad distinctionem suppositi et naturae, essentiae et esse, ad multiplicationem intra speciem*: cuarenta años después de la muerte del Santo nadie veía en sus escritos ni en sus enseñanzas la real distinción, ni sus discípulos, ni sus adversarios, ni siquiera sus más inteligentes seguidores, como Herveo y Juan de Nápoles. Y lo que es más, añadiendo algo a lo que dice el padre M. del C., Santo Tomás mismo dice que tal distinción no tiene importancia para distinguir a Dios de las criaturas: "*Dato igitur quod creatura esset suum ipsum suum esse sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem, et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum*" (De Verit. q., 21, a. 5, c.).

De lo dicho se sigue que no es glorioso para Santo Tomás atribuirle la teoría de la real distinción entre esencia y existencia, por lo menos como teoría fundamental y como base de toda la filosofía y teología; porque, de lo contrario, tendríamos que decir que para probar una tesis tan trascendental no había podido aducir más argumento que los equívocos platónicos; y que se había expresado tan sin arte, que sus mismos discípulos y seguidores no la supieron encontrar en sus escritos; y que él mismo había sido tan olvidadizo, que lo que es esencialísimo para distinguir a Dios de las criaturas, dijera después expresamente que no tiene importancia para distinguir a Dios de las criaturas. En cambio, si decimos que defendió solamente la distinción de razón o la distinción metafísica, como quiere el P. Martínez del C., todo se explica honrosamente para Santo Tomás. El Santo aduce argumentos que sólo prueban la distinción de razón, porque él no pretendía una distinción mayor. Sus discípulos inmediatos no encontraron en él la real distinción, porque no la defendió. El mismo Santo dijo después que tal distinción no importaba para distinguir a Dios de la criatura, porque verdaderamente nunca la había defendido anteriormente. Soto y Juan de Santo Tomás dicen que sin la real distinción se puede distinguir a Dios de la criatura, porque aunque Juan de Santo Tomás defiende la real distinción, no vió que en Santo Tomás esta teoría sea esencial para diferenciar a Dios de las criaturas.

III. *Limitación del acto por la potencia.*

Dicen los modernos tomistas que el acto no se limita sino por ser *recibido* en una potencia realmente distinta o por ser *receptivo* de otro acto.

Ambas hipótesis parecen absurdas. Y *primeramente* el acto no se puede limitar por ser *recibido* en una potencia realmente distinta. Porque cuando dicen que el acto de suyo es infinito, o hablan del acto en un estado de existencia real, o en un estado de esencia absoluta, o en un

estado de precisión y abstración de todo estado real. Si hablan de un acto que es infinito en un estado de existencia real, entonces jamás se podrá limitarlo: lo infinito es inmutable como Dios mismo. Si hablan del acto en estado de esencia absoluta, entonces todos los que tienen ese acto son absolutamente infinitos: porque lo que conviene a la esencia absolutamente considerada conviene a todos los individuos en que se halle ese acto. Todos serán Dios. Si hablan del acto en el estado de precisión de su estado real, entonces para limitarlo bastará añadir mentalmente la diferencia que mentalmente se omitió con la precisión, y esa es la sentencia de Suárez. Y si se insiste en que ese acto prescindido ha de ser recibido realmente en una potencia realmente distinta, entonces el ser real constará de dos partes, una abstracta y universal, que es el acto prescindido, y otra la potencia en que se recibe; con lo cual se admite la teoría platónica, en que se da realidad a las abstracciones de la mente y se confunde e identifica la manera abstracta de concebir con la cosa concebida; así que hay que admitir el suarismo, y si no se ha de decir que todo es Dios, o se cae en el platonismo y realismo exagerado.

No menores inconvenientes tiene la limitación del acto por ser *receptivo* de otro acto; esta es la manera cómo, según ellos, se limita la esencia angélica para no ser Dios: ella es de suyo infinita *simpliciter;* pero se limita a ser ángel por ser receptiva de una existencia realmente distinta. Mas aquí se pueden hacer las mismas tres preguntas que antes. Al decir que la esencia del ángel es un acto que es de suyo infinito *simpliciter,* o hablan de la esencia en un estado de existencia real o en un estado de esencia absoluta, o en un estado de precisión mental en que se prescinde de su estado real; y se tendrán los inconvenientes mencionados, que no será necesario repetir. Pero más grave es la inconsecuencia siguiente: o el acto angélico, que se dice de suyo infinito, es de suyo *apto* para recibir la existencia realmente distinta, o es absolutamente *inepto* para ello, o *prescinde* mentalmente de esa aptitud. Si no tiene aptitud de suyo para recibir otro acto, no lo recibirá, como es patente, así como Dios no es apto para recibir otro acto, y por eso jamás lo recibirá. Si de suyo es apto para recibir otro acto, entonces de suyo es acto y potencia; y si de suyo es acto y potencia, es de suyo limitado, y esa es precisamente la teoría suareziana: *una cosa bajo diversos aspectos es acto y potencia: acto, porque se opone a la mera posibilidad, y potencia, porque puede recibir muchas actuaciones accidentales.* Si prescinde de si es apta o inepta, entonces basta para que sea potencia apta añadirle mentalmente la diferencia que mentalmente se omitió con la precisión, sin añadir nada real para limitarlo. Y si a pesar de que ese acto es abstracto, y prescindiendo de sus diferencias reales se pretende que ha de recibir un acto para limitarse, entonces la cosa real constará de dos partes, una abstracta y universal, que será el acto, y otra particular, que será la existencia recibida por él; y de nuevo tenemos que se ha de admitir la limitación del acto por sí mismo y por su realidad concreta, y no por cosas extrañas a él; y si esto no se admite se ha de decir que todo es Dios o se cae en el platonismo.

¿Y cuál es la mente de Santo Tomás sobre este punto? Santo Tomás admite que el acto se limita de cuatro maneras: *primera,* por la adición de la diferencia restrictiva a una razón común, a la manera como el género se restringe y limita por la diferencia específica; *segunda,* por el agente que voluntariamente limita la perfección de su efecto, como Dios voluntariamente hizo este mundo tan grande y no más porque él quiso; *tercera,* por el agente que necesariamente funda la posibilidad de sus efectos limitados, como Dios funda necesariamente la posibilidad de las diversas especies e individuos de seres, por ser imitable necesariamente de esas maneras finitas, y *cuarta,* por la recepción del acto en una potencia; pero la recepción del acto en la potencia no necesariamente ha de ser en una potencia realmente distinta, sino que basta que sea distinta según la razón; y así dice que el *ser* (esse) de la especie humana se limita a ser de la especie humana porque se recibe en la naturaleza específica del hombre y no en la naturaleza específica del caballo. Aquí, tanto el ser (esse) como la especie son cosas abstractas, y las cosas abstractas no pueden recibir realmente nada, sino que a lo más pueden recibir con recepción de razón; es decir, que el *esse* se restringe a ser humano por la referencia a la esencia humana y no a otra: el concepto común *esse* se restringe a una especie por la diferencia específica de humana (Cfr. D. Th., De pot., q. l. a. 2; ICG, c. 43. n. 5; l. q. 15, a. 2, c.).

Si, pues, Santo Tomás señala cuatro fuentes de limitación, y una de ellas es esencial en todos los casos, como es la imitabilidad de la divina esencia, es gratuito afirmar como doctrina suya que solamente admite la limitación del acto por ser recibido realmente en una potencia o por ser receptivo de otro acto.

IV. *Principio de individuación por la materia sellada por la cantidad.*

Dice el neotomismo que la especie es un acto, y que siendo de suyo infinito, si se limita a individuos particulares, es porque el acto se ha recibido en una potencia realmente distinta y divisible homogéneamente, y ésta es la materia en cuanto sellada por la cantidad. Los ángeles, que no tienen materia, son inmultiplicables en la misma especie, y cada uno de ellos es una especie subsistente.

Pero todos los argumentos que aducen en favor de esta opinión, sus defensores están fundados en el equívoco platónico de identificar el modo abstracto de concebir con la manera de ser; quitado ese equívoco, la tesis cae por sí misma. "Las formas de suyo—dicen—nunca pueden ser distintas dentro de la misma especie, porque entre las formas no puede haber sino distinción formal, y distinción formal es lo mismo que quidditativa." El equívoco es manifiesto: las formas, concebidas como especies abstractas, no pueden distinguirse sino específicamente; pero concebidas en su singularidad, las formas se pueden distinguir en toda la entidad que tienen, que es *entidad de formas,* pero no es necesario que se distingan por *notas formales o quidditativas.* Añaden que la forma es de suyo universal y común, y ha de limitarse por la materia; y que la materia de

suyo es indivisible y universal o común, y que por eso se ha de individuar por la cantidad; y que la cantidad de suyo es también universal y común, y por eso se ha de individuar, por estar situada en espacios distintos: estos espacios son la última raíz de la individuación. Pero se ve en seguida que toda esta argumentación está basada en el equívoco platónico de dar realidad a los conceptos de abstraer de *forma, a la materia* y *cantidad*. De aquí se seguiría que, en la realidad, aun después de la individuación, el ser está compuesto de partes que son realmente universales. Porque son separables de esta determinada posición en el espacio; y como esta posición es la raíz última de la individuación, síguese que la forma y la materia y la cantidad son distintas realmente de la individuación y que, por consiguiente, ellas son en sí mismas universales.

Además, las contradicciones en que incurren sus defensores clásicos son palpables.

Capréolo dice que la sigilación de la materia por la cantidad consiste en la actual información de la materia por la cantidad, y ambas cosas, materia y cantidad, son el principio de individuación. Mas aquí el principio de individuación substancial es una cosa accidental, como es la junta de la materia y de la cantidad. Además, o la cantidad informa a la materia antes de que advenga la forma, o después que adviene la forma, o la informa antes de que advenga la forma, como disposición para la producción de la forma y después como efecto y propiedad de la forma. Si la cantidad informa a la materia *antes* de que advenga la forma, dicen una cosa opuesta a todo el sistema tomista, según el cual el primer acto que puede recibir la materia es la forma substancial y no accidente alguno. Si dicen que la cantidad informa a la materia *después* que ha advenido la forma, entonces la cantidad ya no es principio de individuación, ya que se encuentra a la forma informando a la materia, lo cual no era posible si por sí mismas no eran individuas. Y si se dice que la cantidad informa a la materia antes de que advenga la forma, como disposición y prerrequisito para que ella se pueda producir, y después de advenir la forma, como efecto y propiedad de ella, entonces se admite una contradicción *in terminis*: la cantidad existiría sin dependencia alguna de la forma, porque es disposición para su producción, y existiría sólo dependientemente de ella, ya que es efecto y propiedad suya. Dependiente y no dependiente de la forma en el existir, son cosas contradictorias.

Cayetano dice que la sigilación consiste en el orden de la materia a una cantidad determinada; el principio de individuación substancial es solamente la substancia de la materia; pero necesita como condición el orden a determinada cantidad. Pero ese orden a determinada cantidad o lo tiene la materia por sí sola o en cuanto revestida de ciertas disposiciones ya individuadas anteriormente a recibir la forma, o solamente en cuanto ya ha recibido tal forma determinada. Si tiene orden a la materia antes de toda disposición accidental y de toda información por la forma, se dice una cosa opuesta a todo el sistema tomista, según el cual la *materia de suyo es indiferente* para cualquier forma y para cualquier cantidad. Si

ese orden lo dice la materia, en cuanto está ya revestida de ciertas disposiciones accidentales, se dice también una cosa opuesta a todo el sistema tomista, a saber: que la materia puede recibir acto alguno accidental antes de recibir la forma. Si ese orden a la cantidad lo dice la materia *después* que la forma informa a la materia, entonces la cantidad ya no es principio de individuación, porque la forma ya individualizada informa a la materia antes de que la materia tenga orden a tal cantidad determinada, e independientemente de ella.

Podríamos añadir una tercera sentencia reciente, que es la del padre Giacon. El padre Giacon rechaza como absurdas ambas explicaciones, es decir, que conviene con Suárez en juzgar como absurdas las opiniones hasta ahora reinantes. Dice Giacon que la sigilación consiste en que la cantidad actualmente informa a la materia, como decía Capréolo; pero la cantidad no es nada del principio de individuación, sino sólo condición para que la materia sea divisible y principio apto de individuación. Pero no se evitan los inconvenientes; porque esa cantidad (terminada o interminada, ya que es la mismísima entidad en ambos casos) informa actualmente a la materia antes de que la materia reciba la forma, o después que ha recibido la forma, o antes y después, como decía Capréolo. Antes como disposición de la forma y después como efectos de ella. Si la cantidad informa a la materia antes de que advenga la forma, se dice una cosa opuesta a todo el sistema tomista, según el cual el primer acto que recibe la materia es la forma substancial y no acto alguno accidental, como es la cantidad. Si la cantidad informa a la materia después que ha recibido la forma, entonces la cantidad no es ni principio ni prerrequisito para la individuación, porque cuando viene ya encuentra individuadas a la materia y a la forma que actualmente la informa. Y si la cantidad informa a la materia *antes* de que advenga la forma, como prerrequisito para su producción, y *después* como efecto y propiedad de ella, se tiene el absurdo de la mutua prioridad, mencionada en Capréolo.

Santo Tomás mismo dice que el principio de individuación o multiplicación por la materia no es un principio metafísico, sino solamente un principio físico, vencible por la omnipotencia divina. Averroes pretendía que el alma humana es única, porque siendo espiritual no tiene aptitud para multiplicarse, ya que el principio de multiplicación es la materia sellada por la cantidad. Responde el Santo dos cosas. La primera es que el alma, aunque espiritual, sin embargo es forma substancial de la materia, y por eso tiene suficiente aptitud intrínseca para multiplicarse. Lo segundo que responde es que, aun dado que el espíritu no tuviese aptitud natural para multiplicarse, sin embargo milagrosamente Dios lo podría multiplicar, de la misma manera que el cadáver tampoco tiene aptitud para la vida y, sin embargo, Dios lo puede vivificar, y los graves tampoco tienen aptitud para estar por sí en lo alto; y sin embargo Dios puede hacer milagrosamente que estén en alto (De Unitate intellectus contra averroístas, c. 7).

A Remer le parece que estas frases de Santo Tomás, tomadas a la letra, arruinan todo el neotomismo, y por eso atribuye a Santo Tomás la

doctrina extraña siguiente: los ángeles no tienen aptitud natural para ser multiplicados en la misma especie, y por eso ni Dios mismo puede multiplicarlos. Pero Dios puede hacer que los ángeles adquieran orden a la materia y ser formas de ella, y, una vez hecho esto, ya Dios los puede multiplicar: Dios puede hacer que los ángeles sean almas dejando de ser ángeles.

Mas esta respuesta es absurda. Porque aquí dice Santo Tomás que Dios puede multiplicar los espíritus permaneciendo su ineptitud natural, así como Dios puede hacer que los graves estén en alto aun permaneciendo su ineptitud natural para ello, y puede resucitar a un muerto aun cuando el cadáver es inepto para la vida. Para sostener su sistema a todo trance, el P. Remer hace a Santo Tomás ocamista. Pues así como Ocam decía que las esencias dependían de la voluntad de Dios, lo mismo enseñaría Santo Tomás, ya que Dios podría hacer que los ángeles, que son substancias completas espirituales no ordenadas a ser formas de la materia, fuesen substancias incompletas, ordenadas intrínsecamente a ser formas de la materia; podría, pues, Dios que los espíritu puros fuesen almas y que las almas fuesen espíritus puros. Esto no es hacer mucha honra a Santo Tomás.

Los paleotomistas recibieron las frases de Santo Tomás con docilidad, y dijeron que, según Santo Tomás, los ángeles se pueden multiplicar individualmente en la misma especie, y que el principio de individuación por la materia sellada por la cantidad es un principio físico, no metafísico. Así lo pensaron el Ferrariense, Capréolo, Báñez, Silvio, Gotti.

Y es que Santo Tomás y estos paleotomistas pensaron que el principio de multiplicación absolutamente necesario y suficiente es próximamente la finitud de los seres y su contingencia, y remotamente la imitabilidad de la divina esencia, que no se agota por la imitación de un solo ejemplar: sentencia que dejaron ellos poco explicada y que el P. Suárez la explicó maravillosamente.

IV. *Concurso divino.*

El neotomismo da un alcance grande a la distinción entre acto y potencia. Lo que es acto no puede ser potencia, y lo que es potencia no puede ser acto. Por esta causa lo que está en potencia para cualquier actuación ha de ser movido por otro; de lo contrario, una misma cosa estaría en acto y en potencia respecto de una misma perfección. Ahora bien; todo ser creado está en potencia, no solamente con relación al acto que ha de recibir en sí mismo, sino también con relación al acto que puede emanar de él, ya que puede estar con ese acto o sin ese acto. Por consiguiente, todo agente creado ha de ser movido por otro, no sólo respecto de los actos que el agente ha de producir en sí, sino también con respecto al acto que ha de emanar de él. Así que toda causa necesita de la predeterminación física, con la que es movida inevitablemente por Dios al acto. De esta manera entienden el concurso divino.

El P. Martínez del C. defiende a todo trance la existencia del concurso divino en las acciones de las criaturas, y le parece que esa doctrina

es verdadera y cierta racionalmente. Para probar la tesis tradicional aduce muchos argumentos, que espera reforzar más con el tiempo.

Y viniendo a investigar la mente de Santo Tomás, le parece evidente que Santo Tomás defiende el concurso inmediato con las criaturas a todas sus acciones. Sabido es que en la misma nación mejicana hay otro sabio jesuíta, el P. E. Iglesias, que ha escrito un libro muy documentado y meditado, en el que defiende que Santo Tomás niega el concurso inmediato. No queremos nosotros terciar en el debate, y esperamos que de él salga la luz apetecida; tal vez el fruto más sólido que de ahí se obtenga será la convicción de que con solos testimonios de Santo Tomás no se puede decidir la cuestión, ya que tan infinita muchedumbre de textos se pueden aducir para probar, según se pretende, con evidencia las dos afirmaciones opuestas.

Sin embargo, una cosa consta, y es que Santo Tomás negó la predeterminación física, según el P. Martínez del C. Así le parece que lo prueban los textos siguientes. Dice Santo Tomás que la libertad no se da en aquellos seres *quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus* (De Verit., q.. 24, a. l. ad., 4). Dios dotó al hombre del dominio de su acto, de tal manera que cuando obra *non sit obligata ad alteram partem contradictionis* (De pot., q., 3, a., 7, ad. 12), y expresamente añade que la determinación se deja en poder de la voluntad: *Causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam*: ET IDEO DETERMINATIO ACTUS RELINQUITUR IN POTESTATE RATIONIS ET VOLUNTATIS (ib., ad. 13). La determinación de la voluntad no viene de otro sino de sí misma: *et ipsa inclinatio non determinatur ei ab aliquo, sed a seipsa* (De Verit., q. 22, a. 4, c). Y explicando Santo Tomás por qué la voluntad tiene dominio de su acto, dice que la razón es porque la determinación del fin y de su acción se deja en la potestad del libre arbitrio y no en la potestad de otro: *in rebus naturalibus operatur* (*Deus*) *sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur: unde remanet sibi* (*voluntati*) *dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti* (*quod est absolute independens*) (2, Sent., d. 25, q.. l., a. l., a ad 3).

La voluntad es movida por sí misma, no por otro, y no por eso está en potencia y en acto bajo el mismo respecto, porque está en acto respecto de querer el fin, y se mueve a querer los medios: "*Bonum est principium in genere causae finalis...*; MANIFESTUM EST QUOD VOLUNTAS MOVEATUR A SEIPSA, *sicut et movet alias potentias... nec propter hoc sequitur quod voluntas sit secundum idem in potentia et in actu*" (De Malo, q. 6, a.).

Pregunta en otro sitio si puede haber pecado en las acciones del entendimiento y de otras facultades distintas de la voluntad, y responde que no, porque para el pecado se necesita que la facultad se determine por sí misma y no sea determinada por ningún otro: *ratio culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus.*

Hoc autem... est secundum illam potentiam quae ad plura se habet, NEQUE AD ALIQUID EORUM DETERMINATUR NISI EX SEIPSA, *quod tantum voluntati convenit, non intellectui...* (2, Sent., d. 39, q. 1., a. 2, c.).

Se ve, pues, que Santo Tomás afirma de todas las maneras posibles que la determinación de la voluntad viene de ella sola, y niega de todas las maneras posibles que esa determinación le venga a la voluntad de otro que no sea ella. De donde se sigue que si bien por el concurso simultáneo Dios hace la determinación juntamente con la criatura, sin embargo se dice que ella sola se determina, porque de ella sola depende, puestos todos los prerrequisitos naturales y sobrenaturales, el poner el acto o no ponerlo y que el acto sea de tal especie y de tal intensidad.

Conclusión.

Tal es el contenido del precioso libro que presentamos. Ni se crea que el tomo del P. Martínez del C. es meramente polémico y destructivo; antes en muchas ocasiones esboza un sistema completo de metafísica, en que bajo el signo de su distinción metafísica o precisiva, de que hablamos al principio, engloba todo el ser en una unidad maravillosa, tan elegante y acabada como pudiera desear el más rígido sistematizador. Claro es que con esta distinción metafísica no le consta si en la realidad hay distinción real entre esencia y existencia o no la hay; pero le consta que en la realidad hay fundamento suficientísimo para esa distinción. El fundamento es la absoluta dependencia de la criatura con respecto al Creador, en cuanto a la esencia, que es sólo imitación de la divina esencia, y en cuanto a la actualidad, porque necesita esencialmente de la acción divina si ha de existir. Puesto este fundamento, se puede concebir la esencia actual prescindiendo de su actualidad y existencia, ya que en realidad la esencia puede no ser actual, y la existencia como un modo de ser de la esencia. Justificada así la distinción precisiva o metafísica, se entiende que siendo Dios el ser por esencia, de este predicado se explican cuasi *a priori* los demás predicados característicos suyos, como son la infinitud, la unicidad, la inmutabilidad, la eminencia infinita y la fecundidad, que explica *a priori* la posibilidad de seres por participación. Y puestos los seres por participación, y distinguiéndose en ellos por lo menos conceptualmente la esencia y la existencia, se deducen inmediatamente *a priori* los predicados propios de la criatura, como son la finitud, la potencialidad objetiva y física, la mutabilidad, la composición de potencia y de acto, por lo menos, accidental; la multiplicabilidad de los seres en géneros, especies y en individuos dentro de la misma especie, las semejanzas unívocas entre las criaturas, las semejanzas análogas entre substancia y accidente y entre criaturas y Creador.

Creemos que el libro del P. Martínez del C. está llamado a prestar grandes servicios a los que quieran investigar por sí mismos las fuentes inagotables y perennes del tomismo, no meramente repetido, sino genuino y consecuente.

JOSE HELLIN, S. I.

GUNDISALVO Y EL "TRACTATUS DE ANIMA"

El lector del 'De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas", fácilmente podrá advertir que su autor se atribuye también a si tanto el "Liber de causis" [1] como el "Tractatus de anima" [2]. Esa identidad de autor, respecto de las tres obras, estriba, además, en otros argumentos a los que no se les puede negar verdadero valor histórico [3]. Según esto, como sería absurdo atribuir a Gundisalvo el "Liber de causis", también lo será igualmente el sostener que sea autor de los otros dos opúsculos. Que realmente no lo sea, es, además, cosa que directamente se puede demostrar. Ya lo hemos hecho respecto del "De causis primis et secundis" [4]; y aunque casi todo lo allí demostrado vale igualmente respecto del "Tractatus de anima", vamos, sin embargo, ahora a fijarnos inmediatamente en las discrepancias doctrinales que ofrece ese tratado con las obras auténticas de Gundisalvo, y ello evidenciará que no puede atribuírsele la composición de ese opúsculo.

1. *La materia y la forma.*—El "Tractatus de anima" dice: "Partes autem constitutionis rei duae sunt: Una est id quo res est id quod est in actu", quae est ei forma vel quasi forma; "altera vero est id quo res est id quod est in potentia", quae est ei materia vel quasi materia [5]. El autor

---

[1] "Tunc appropinquat intentio celebrata apud peritos in parte huius philosophiae digniore et est 'aeternitas est vitae possessio tota simul'. Et non occultabitur tibi quid *intendimus* cum *dicimus* 'aeternitatem extensam esse cum intelligentia' ..." (Ed. Vaux, página 118). Esta segunda sentencia es la proposición segunda del "Liber de causis", y eso es lo que el autor había dicho; y ahora dice que intenta afirmar con ella lo mismo que Boecio con su famosa definición.

[2] "Motiva dico non quae imperat motui, haec est enim vis desiderativa, sicut diximus et sicut audisti in naturalibus et didicisti, sed motiva quae facit motum..." (Ed. Vaux, p. 120). La división de la potencia motiva en dos con la equiparación de un miembro a la potencia desiderativa se halla, desde luego, en Avicena, *De anima*, I, 5 fol. 4^{vb} (ed. 1508), y así tenemos el *audisti in naturalibus et didicisti;* pero el *sicut diximus* se buscará en vano, a no ser en el "Tractatus de anima". Un mismo autor lo dice en una parte y lo afirma en otra. Es también evidente que no hubiera afirmado la igualdad de uno de los miembros con la *vis desiderativa* si antes no hubiera hecho la división mencionada.

[3] M. Alonso: *Notas sobre los traductores toledanos*: Al-Andalus, VIII (1943), 155; *El "Liber de causis primis et secundis"*: Al-Andalus, IX (1944), 419; *El "Liber de causis"*: Al-Andalus, IX (1944), 43; *Las fuentes literarias del "Liber de causis"*, Al-Andalus, X (1945), 345.

[4] M. Alonso: *Domingo Gundisalvo y el "Liber de causis primis et secundis"*. Estudios Eclesiásticos, 21 (1947), 367-380.

[5] Así, el "Tractatus de anima" cerca del fin de la cuestión segunda, edición Muckle 41. Pongo entre comillas lo que es de Avicena. Cerca del fin de la cuestión sobre la inmortalidad del alma, dice también nuestro autor con Avicena: "Sequitur ergo ex hoc ut eius essentia sit composita ex aliquo per quod essentia eius sit in effectu, quod est forma in unaquaque re, et ex aliquo cui advenit iste effectus in natura cuius est potentia, quae est materia eius." (Ed. Muckle, 63). No es difícil probar que

se sirve en buena parte de palabras de Avicena [6], y bien se puede conceder que Avicena admitiría esas definiciones de materia y forma. Resulta de ello, en el orden lógico, una composición de la potencia con el acto, doctrina que reconoce Gundisalvo, como hemos de ver; pero en el orden real no identifica la potencia con la materia ni la forma con el acto [7]. Tanto la materia como la forma están igualmente en primer lugar, según Gundisalvo, cada una de por sí en potencia—y así posee cada una el *esse materiale*—; y luego, al unirlas Dios resulta de las dos el acto—y con ello posee cada una el *esse formale*—. Dice Gundisalvo: "Si vero quis dixerit quod materiale esse formale esse praecessit—omne enim, quod actu esse incipit, antea quidem possibile fuit, et idcirco possibilitas materiae esse formae praecessit: respondemus ad hoc quoniam, sicut actu neutrum altero prius est, sic nec potentia. Ex quo enim coepit esse possibilitas materiae, existendi per forman, ex tunc coepit possibilitas, etiam possibilitas existendi per formam in materia. Unde, sicut actu simul fuerunt, ita possibilitate non se praeveniunt. Haec igitur duo, scillicet materia et forma, sunt prima principia omnium esse incipientium et finis ultimus omnium, excepto creatore eorum [8]. La materia y la forman entran, pues, según Gundisalvo, en la síntesis de cada uno de los seres creados como elementos relativos, de los cuales ninguno es anterior al otro ni en potencia, ni en acto, ni en tiempo, ni en causalidad; ninguno existe, en estado alguno, independientemente del otro, ni es inteligible en sí, ni aun después de la creación. aislable: "Est enim esse in potentia, quod est proprium essentiae uniuscuiusque materiae per se et uniuscuiusque formae per se, et est esse in actu, quod est proprium materiae et formae simul coniunctarum" [9]. "Esse enim uniuscuiusque istarum per se est esse in potentia; esse vero illarum simul coniunctarum est esse in actu. Unde ante coniunctionem utraque habet esse in potentia. Sed cum altera alteri coniungitur, utraque de potentia producitur ad effectum. Unde quamvis dicatur quod materiae praeiacenti forma advenit, tamen materia tempore vel causa priman formam nullatenus praecessit" [10].

Como nuestro anónimo con su comento lleva las definiciones de Avicena a significar la materia y forma de Ibn Gabirol, por el contrario, lleva Gundisalvo las palabras del propio Ibn Gabirol a significar la ma-

---

Avicena, al considerar la potencia y el acto, pasa ilegítimamente del orden lógico al orden real; pero no sostiene que la *forma* de un ser sea *materia* del siguiente; y a eso le lleva el "Tractatus de anima".

[6] Véase Avicena, *De anima*, I, 1, fol. 1rb, 32; V, 4; fol. 24va., 20.

[7] Tampoco Santo Tomás identifica la división de materia y forma con la de acto y potencia cuando a propósito de las palabras de Gundisalvo se pone la cuestión de si el ángel se compone de materia y forma: "Praeterea Boetius dicit in libro *De unitate et uno*: "Quiddam est unum coniunctione simplicium, ut angelus et anima quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae"... Ad secundum dicendum est quod liber ille non est Boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum potest dici quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia" (Quodl., IX, a. 6).

[8] Gundisalvo: *De processione mundi*, p. 24, 11-20.

[9] Gundisalvo, ibíd., p. 23, 1-3.

[10] Gundisalvo, ibíd., p. 23, 12-18..

teria y forma, como vemos que él las entiende. El anónimo añade a la definición aviceniana de *potentia* que eso es la materia, y a la definición aviceniana de *acto* añade que eso es la forma. A su vez, Gundisalvo substituye *esse in potentia quod est esse materiae* de Ibn Gabirol—donde tan sólo la potencia queda relacionada con la materia—por el *esse in potentia quod est esse materiale*—y este *esse materiale* afecta igualmente a la materia y a la forma—. Análogamente, en vez del *esse in actu quod est esse formae*—donde tan sólo la forma queda relacionada con el acto—, pone Gundisalvo *esse in effectu quod est esse formale*—y este *esse formale* se predica unívocamente de la materia y forma [11].

2. El "Tractatus de anima" sostiene que la materia es sustancia y que la forma es también sustancia y, finalmente, que el compuesto de ambas es del propio modo sustancia [12]. En esto se muestra el autor muy aristotélico, como lo verá quien quiera recordar el capítulo I del libro II del *De anima*, cuya doctrina manifiestamente sigue también nuestro autor al exponer la definición del alma, que atribuye a Aristóteles. Gundisalvo, en cambio, niega ese modo de concebir las cosas. La materia y la forma en sí mismas no son ni accidentes ni sustancias, porque esa división no tiene lugar cuando se trata del ser en potencia, sino que tan sólo se refiere al orden real. "Haec enim divisio in solis naturalibus est" [13]. El accidente preexige un sujeto de inhesión o, al menos, de adherencia; pero en Dios no hay accidentes. Sustancia tampoco lo son, ni la materia ni la forma, según su respectivo *esse materiale*, porque, según define Platón, son algo *inter aliquam substantiam et nullam*. Además, al unirse la materia y la forma, entre las cosas que concomitantemente produce Dios, se ha de contar no sólo el sér que afecta a ambas, aunque principalmente se produzca en razón de la forma, sino que, además, está la unidad que preferentemente también afecta a la forma y está la sustancialidad, que principalmente se refiere a la materia: "Substantialitas fuit quae mate-

---

[11] Véanse los dos textos, el de Ibn Gabirol y el de Gundisalvo: "Et etiam cum consideraveris, quod esse rei compositae ex materia et forma compositum est ex esse in potentia quod est esse materiae, et esse in actu, quod est esse formae, videbis quod esse materiae comparatione illius privatio est"; pero compila así Gundisalvo: "Et ideo quod est compositum ex materia et forma. habet similiter esse compositum ex esse in potentia quod est esse materiale, et ex esse in effectu quod est esse formale." No hay duda que para este cambio le da ocasión el mismo Ibn Gabirol, como Avicena también daba a Ibn Dāwūd oportunidad para el cambio de orientación.

[12] Cum autem quatuor sint quorum unumquodque substantia dicitur, scilicet, materia et forma materiae et corpus et spiritus, quo istorum modorum anima substantia dicitur, videndum, est. Non enim est substantia quae sit materia; quoniam tunc apta esset recipere omnem formam, itaque et formam asini, quod est impossibile. Nec est substantia quae sit forma materiae; quoniam forma materiae non habet esse post separationem sui a materia. Anima vero habet esse post separationem sui a corpore sicut postea probabitur. Anima etiam non est substantia quae sit corpus. Restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis. De quo si constiterit quod sit compositum ex materia et forma, tunc non erunt nisi tres substantiae, scilicet, materia et forma et compositum ex utraque." (Así al fin de la cuestión segunda, en la ed. Muckle, 42.)

[13] GUNDISALVO: *De processione mundi*. pp. 33. 13.

riam fecit esse substantiam" [14]. Al venir la sustancialidad hace sustancia a la materia, la cual de suyo, sin la unión con la forma y sin ese concomitante producido en ese momento, no era ya sustancia. El unir dos sustancias incompletas es cosa contraria a la concepción de Gundisalvo.

3. El "Tractatus de anima" admite con Ibn Gabirol la materia universal y la forma universal [15]. Pero las niega Gundisalvo, y si alguno quiere atribuírselas, al menos observará que, según Gundisalvo (en el "De unitate et uno" y en el "De processione mundi"), la unidad y la sustancialidad no son las formas más primitivas y universales (como leemos ahí en el "Tractatus de anima") [16], sino que, como hemos dicho, son algo concomitante, en el sentido aviceniano de esta palabra, de la materia y forma. Son formas intermedias [17] y, por lo mismo, habrá formas más a propósito para ser primitivas y universales. La materia y forma mismas serían en Gundisalvo (aunque esto también lo niega él) más universales que la unidad y la sustancialidad, pues él las presenta como anteriores por naturaleza: "Sed quia omne quod est, ideo est quia unum est, ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire, quia materiam substantiam fieri et non unam impossibile fuit. Unde substantialitas et unitas simul adveniunt, in quarum adventu materia transit de potestate ad actum... quoniam earum coniunctione materia facta est una substancia" [18]. La materia, de suyo y en alguno de sus estados, ha de ser anterior al hacerse substancia y al hacerse una. Finalmente, Gundisalvo, ya en el primer momento de la creación, afirma la realidad de tres géneros de materia y de tres géneros de forma; es decir, sostiene una gran multitud de individuos divididos en tres géneros y dotados todos de sendas materia y forma: "Ex prima copulatione materiae et formae non nisi tria rerum genera processisse videntur, scilicet, invisibilis creatura [ángeles], caelestia corpora [los cielos] et quatuor elementa; ideo haec tria perpetua" [19]. "Creatio angelorum non praevenit tempore creationem caelorum vel elementorum vel e converso" [20]. No hay materia universal, *quae est materia omnium creatorum* [21], ni una forma universal. Lo que hay es multitud de materias y formas, unas y otras divididas en tres géneros [22].

---

[14] GUNDISALVO: Ibid., p. 41, 10-11.

[15] "In resolvendo omnia, ne in infinitum eatur, ad unam materiam primam universalem et ad unam formam primam universalem, pervenitur" (ed. Muckle, 53).

[16] "Sicut ergo est materia universalis, scilicet, prima, quae est materia omnium creatorum, sic est et forma universalis omnium creatorum, scilicet, unitas et substentialitas (Ed. Muckle, 54).

[17] GUNDISALVO: *De processione mundi*: "Media vero forma dicitur, sine qua in subiecto nec spiritualis nec corporalis ulla prorsus forma reperitur, ut substantialitas et unitas" (p. 43, 5-7). Estas son intermedias entre las formas corporales y las espirituales; pero tanto las espirituales como las corporales son posteriores, según Gundisalvo, a la forma que estaba en potencia y se reduce al acto con esos concomitantes.

[18] GUNDISALVO: *De processione mundi*, p. 41, 11-17.

[19] GUNDISALVO: Ibid, p. 48, 12-14.

[20] GUNDISALVO: Ibid, p. 50, 17-18.

[21] Véase la nota 16.

[22] D'Alverny ha publicado un opúsculo que ha titulado "Las peregrinaciones del

4. Las proyecciones y grados del ser. Siguiendo a Ibn Gabirol acepta el "Tractatus de anima" lo siguiente: "Oportet tamen ut inferius sit quasi materia superioris eo quod superius agit in inferius et ideo sapientes noluerunt, appellare aliquam substantiarum formam simpliciter, nisi intelligentiam primam quae vocatur ab eis inteligentia agens" [23]. Así se restablece el orden de las cosas por emanación: la forma del ser anterior es materia del ser siguiente. Cada ser constituye un grado o un anillo de la cadena. En cambio, Gundisalvo, aunque admite y describe grados en las cosas generables y corruptibles [24], no los admite respecto de un género sobre otro, como tampoco los admite entre Dios y las criaturas, si ello no se toma en sentido lato, del que tampoco hay mención en Gundisalvo. El creador inmediata y directamente produce multitud de individuos en triple género: los ángeles, todos cuantos individuos son, los cielos en el número de cuerpos que existan y, finalmente, cierto número de individuos en que entran los cuatro elementos (o simplemente los cuatro elementos). Esta inmediación entre Dios y cada uno de los individuos creados desmorona por completo la hipótesis de comenzar por un solo individuo y la consiguiente emanación en serie, haciendo la forma del anterior materia del siguiente, según sostienen así el "Tractatus de anima" como Ibn Gabirol. Un ángel no precede a otro, ni un cielo precede a otro, ni el ángel precede al cielo. Los elementos no recibieron forma ni materia ni del ángel ni del cielo; pero en este tercer género los individuos no creados inmediatamente cuanto más se alejan de los primitivos elementos más degeneran, y en su origen no sólo reciben la influencia de los primitivos de su género, sino también la de los ángeles y de los cielos. En cambio, los ángeles y cielos no aumentan ni disminuyen en número. No tienen nuevos individuos en cuyo origen influyan otros seres.

La materia en cada género, según propone los géneros Gundisalvo, bien puede ser que sea homogénea (por eso forma, sin duda, género); pero no es idéntica en la naturaleza con la de otro género, sino heterogénea. De este modo no hay materia universal, contra lo que nos afirma el "Tractatus de anima" [25]. Como, según Gundisalvo, crea Dios inmedia-

---

alma" (Archives d'hist. doctr., et litt., t. 13, p. 239), y alguna vez parece insinuar que Gundisalvo pudiera ser el autor del opúsculo. Pero las ideas de Gundisalvo, al componer en avanzada edad el "De processione mundi", están en plena contradicción con las de "Las peregrinaciones del alma". No hay más que comparar lo que en el texto hemos comentado, con el esquema que el opúsculo de D'Alverny presenta.

[23] "Tractatus de anima" en la c. *An sit creata una vel multae*, hacia el fin, edición Muckle, p. 47.

[24] Es necesario distinguir con Gundisalvo la acción inmediata y exclusiva de Dios de su acción mediata, que se sirve de instrumento, o sea de las criaturas anteriormente creadas. De esta segunda acción trata en el *De processione mundi*, desde la p. 54, 4, y comienza con estas palabras: "*Cum autem artifex instrumento...*" Análogamente en el "De unitate et uno", después de haber tratado de la acción inmediata divina referente a los tres géneros: ángeles, cuatro elementos e inteligencias, pasa a tratar de los seres en cuyo origen intervienen de alguna manera los inmediatamente creados simultánea e instantáneamente, simultaneidad e instantaneidad que no se dan en los seres mediatos.

[25] Véase la nota 15.

tamente una multitud de individuos y los crea uniendo sus materias propias y exclusivas con las formas correspondientes, y al unirlas produce simultáneamente ciertos concomitantes, como, v. gr., la sustancialidad, necesariamente creará tantas sustancias como individuos. No sin razón queda, pues, silenciada en las obras auténticas de Gundisalvo la *Intelligentia agens* mencionada en el pasaje citado, así por Ibn Gabirol como por el "Tractatus de anima".

5. El primer individuo creado. Como es cosa sabida, al Fārābi, Ibn Sīnā y el "Liber de causis" nos presentan una sola inteligencia como primer ser creado. Mejor dicho, esa inteligencia es el único ser propiamente creado. Dios crea los demás seres no inmediatamente, sino mediante esa inteligencia. Como ya vimos, esa misma es la teoría del "Tractatus de anima" y se reafirma diciendo: "A substantia simplici [a Deo] non fluit nisi substantia simplex" [26]. Según Gundisalvo, en lo anteriormente aducido inmediatamente proceden de Dios una multitud de sustancias, y no simples, sino todas compuestas, como que: "Quapropter duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt" [27].

Otras discrepancias han sido ya advertidas por otros y por ellas desechada la idea de atribuir a Gundisalvo el "Tractatus de anima". Así, el P. de Vaux se fija en que el "Tractatus de anima" distingue entre la sabiduría y la ciencia por razón de sus objetos: una se ocupa de las cosas eternas, mientras que la otra trata de las cosas perecederas [28]. Está esto muy conforme con San Agustín [29]; pero difiere enteramente de Gundisalvo, que considera la sabiduría como una parte de la ciencia. Igualmente observa el P. de Vaux que Gundisalvo sostiene que, según la fe católica, la mente humana, en calidad de tal es, indudablemente, inmortal [30], mientras que el anónimo, por una parte, admite la desaparición del *intellectus activus* y, por otra, el *intellectus contemplativus* se reduce a la nada si no se ha ejercitado en esta vida. ¿Cómo es, pues, inmortal la mente humana?

Las discrepancias que hemos expuesto suponen un desacuerdo hondo y profundo y demasiado divergente en una multitud de casos y consecuencias. Suponen dos sistemas enteramente dispares que no se conciben en una sola mente humana. Que Gundisalvo no es autor del "Tractatus de anima", es cosa cierta y evidente.

Mas aunque Gundisalvo no sea el autor responsable de lo que hallamos en este tratado, sin embargo sí, como hemos propuesto, el verdadero autor es Juan Hispano (Ibn Dāwūd), consiguientemente debemos sostener que Gundisalvo intervino en la latinización de lo que el autor pone de suyo en la obra. Además, el tratado en sí mismo es como un mosaico

[26] "Tractatus de anima", en ed. Muckle, p. 52.
[27] Gundisalvo: *De processione mundi*, p. 21, 2.
[28] Véase R. de Vaux: *Notes et Textes sur l'avicennisme latin...*, p. 169.
[29] San Agustín: *Enarr in Ps.*, 135, 8 ML., 37, 1759-60; *De Div. qq. ad Simplic.*, II 2 ML. 40, 140; *De Trin.*, XII, 15, 25 ML. 42, 1012.
[30] Véase de Vaux: Ibid., p. 173.

cuyas diferentes piezas se toman de Avicena, Ibn Gabirol, Qustā ibn Lūqā, etc. Pero Gundisalvo había dado su forma latina a todos esos autores. Juan Hispano tuvo, sin duda, la iniciativa de traducir esas obras, y él responde de que el texto latino está conforme con el texto arábigo; pero Gundisalvo había substituído las palabras vulgares por otras que se consideraban más latinas. Alguna razón hay para que algún códice relacione con Gundisalvo el "Tractatus de anima".

Finalmente, se ha de observar que, o el "Tractatus de anima" copia literalmente pasajes del "De processione mundi", o éste copia de aquél [31]. El hecho es indudable. Por otra parte, el "De processione mundi" no es anterior a 1170, puesto que utiliza una obra de 1168. En general, tampoco es admisible que mientras vivía el autor se le copiase tan fácilmente. Habiendo, pues, vivido Gundisalvo hasta los alrededores del 1181, si el "Tractatus de anima" copiase del "De processione mundi", habría que poner como fecha de su composición un tiempo en que no se puede admitir el avicenismo tan manifiesto con que se produce el "Tractatus de anima". Todo esto sea dicho prescindiendo de las razones que tenemos para atribuir ese tratado a Juan Hispano o, en todo caso, a Juan arzobispo de Toledo, como expresamente dice San Alberto Magno. Y ese arzobispo muere en 1166 y, de consiguiente, ninguna de las obras citadas así en el "Tractatus de anima", como en "De causis primis et secundis", pudieron ser ajenas a su conocimiento. Es casi evidente que el "Tractatus de anima" cita a Pedro Lombardo [32]; pero éste compuso su obra entre 1148 y 1158 [33], cuando el arzobispo Juan aún no había inaugurado sus quince años de pontificado toledano. Análogamente, el "De causis primis et secundis" puede citar la traducción latina del "De anima" de Aristóteles, pues ésta no puede ser muy posterior al 1150, y el arzobispo muere en 1166.

De lo dicho se infiere que en ciertas obras y artículos, por otra parte, muy meritorios [34], habrá de substituirse el nombre de Gundisalvo por el de Juan Hispano (Ibn Dāwūd), y así, sin perder nada de su valor, habrán ganado mucho en exactitud histórica.

MANUEL ALONSO ALONSO. S. I.

---

[31] Nos bastará recordar un caso: El "Tractatus de anima", sobre la c. *an fuerint animae creatae ab initio mundi*, habla así: "Licet autem cotidie creentur novae animae, non tamen creantur in tempore. Tempus enim secundum Aristotelem est mensura spatii continentis prius et posterius; et, secundum alios, tempus est mora cuius pars iam praeterit, parsque futura est. Nichil ergo fit in tempore nisi ex intellectu habendi prius et posterius. In tempore enim non creatur nisi cuius aliquid fit prius et deinde aliud eius posterius, quasi in succedentibus sibi instantibus..." (ed. Muckle, p. 49). Compárese esto con Gundisalvo, *De processione mundi*, p. 49.

[32] Según Pedro Lombardo, en el bautismo es Cristo quien bautiza por autoridad, mientras el sacerdote bautiza por ministerio (IV Sent. d. V., 3). El "Tractatus de anima" aprovecha esta analogía y sostiene la creación ministerial de las almas por medio de los ángeles (ed. Muckle, p. 51).

[33] Cfr. F. PELSTER, *Der Brief Eugenius III an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum*. Gregorianum, 15 (1934), pp. 262-266.

[34] Entre otros, véanse J. TEICHER: *Gundisalino et le agostinismo avicenizzante*. Riv. Fil. Neoscol., 26 (1934), pp. 252-258; D. A. CALLUS: *Gundissalinus' De anima and the Problem of Substantial Form*. The New Scholasticism, 13 (1939), pp. 338-355.

EL PROBLEMA DE DIOS Y DE LA RELIGION EN LA FILOSOFIA ACTUAL (1)

No hace muchos lustros que se anunciaba la superación definitiva del llamado *problema de Dios*. Pero la realidad ha sido muy diversa de la que se había profetizado.

Después de una larga peregrinación, en que se han experimentado en el terreno filosófico los más graves fracasos y en el terreno práctico los más dolorosos desastres, vuelve a plantearse, con urgencia a veces desesperada, el problema de la divinidad y de la religión.

Sin embargo, no hay que engañarse. A primera vista la magna erupción del tema puede dar la impresión de una vuelta de la filosofía a cauces en mal hora abandonados; pero un estudio más profundo sugiere la idea de que hay riquezas que empobrecen y de que fué sobre un árbol exuberante de hojas que cayó la maldición del Redentor.

Efectivamente, como observa atinadamente Sciacca, muchos filósofos usan hoy día del santo nombre de Dios con menos parsimonia que en otro tiempo los santos. En realidad, basta hacer una encuesta sobre lo que entiende por Dios la filosofía actual para ver que bajo tal nombre se esconden a veces engendros monstruosos. Abrase, por ejemplo, el magnífico libro de Sciacca y, con la pregunta en los labios, recójase el sentir de buena parte de los filósofos más significativos de la actualidad. No es menester explorar un gran lapso de tiempo; es suficiente el que va de una a otra guerra.

Muchos de los filósofos actuales nos dirán que Dios es el amor mismo, el abrazo universal de los hombres (p. 60); el Pensamiento inmanente-trascendente, una idea pura e indeterminada, una idea abstracta, la idea del Uno, sin realidad ninguna fuera de la conciencia (p. 66); el Yo trascendental (p. 84); la Razón universal e impersonal (p. 106); el Objeto puro, inmanente a la conciencia (p. 114); nos contestarán que Dios es un esfuerzo, no una realidad en acto, sino el esfuerzo supremo de la evolución emergente (p. 133); el Universo-Yo-Persona absoluta (p. 145); nuestra voluntad, nuestro idealismo, nuestra inteligencia, que nos une y nos impulsa, con impulso interno, hacia aquella vida ideal a que todos tendemos en nuestros mejores momentos (p. 152); o como colmo de extravío, se nos afirmará que Dios no es otra cosa que la misma nada (página 226).

¿Para qué proseguir? Con razón se ha dicho que "it seems now rather needless to be an atheist", basta tomar, en efecto, de entre tantas concepciones diversas la menos incómoda, la que más cuadre con nuestra idiosincrasia...

---

1 MICHEL FEDERICO SCIACCA: *Il problema di Dio e della Religione nella filosofia attuale* (Morcelliana, 1946).

La confusión, empero, crece cuando algunos filósofos, cuyas afirmaciones acerca del tema de Dios o de la religión son francamente intolerables, hacen profesión reiterada—no valorizamos su sinceridad—de cristianismo.

Frente, pues, a tantas y tan contrarias afirmaciones precisan libros expertos—el de Sciacca es uno de ellos—que pongan en guardia al lector, y que con ideas claras y sucintas le orienten en medio de selva tan enmarañada. No se trata únicamente de clasificar sistemas, esto ya sería mucho, dado que la clasificación fuese clara, breve y precisa; pero hoy día se requiere otra cosa y, efectivamente, el ilustre profesor de Historia de la Filosofía da mucho más. Esos museos de ideas, en que el escritor finge una *neutralidad* poco sincera, tienen el fatal inconveniente de conducir a un escepticismo más o menos marcado, y nunca serán capaces de orientar a un mundo que ha perdido el verdadero sentido de la vida. Por esta causa, es necesario exponer no sólo los momentos más salientes de de la filosofía actual, sino que es indispensable aportar—como lo hace Sciacca—una valoración recta y segura desde un punto de vista estrictamente católico.

Pero aún hay más. Si se observa atentamente el mundo actual, veránse destacar dos hechos puestos admirablemente de relieve por nuestro autor en la *conclusión*.

El primero es éste: la sociedad moderna está descristianizada. Lejos del Padre, vive su vida miserablemente, víctima de sus propias pasiones. Por fortuna, el disgusto y el cansancio es tan sin medida, que siente viva y urgente la necesidad de encontrar una forma de vida que aliente sus energías espirituales casi extinguidas.

El segundo hecho no es menos cierto. La Filosofía—sin querer negar fuertes corrientes contrarias—se ha orientado, en general, hacia el problema del ser, dando ancho margen a la exigencia de la trascendencia y de la religión.

La consecuencia es espléndida. Esta situación marca al filósofo católico un fin bien determinado: ir al encuentro de estas exigencias y darles una respuesta que armonice con la ortodoxia.

Mas con esto se plantea para el católico el problema de las relaciones entre la filosofía y la apologética.

La posición de Sciacca nos parece enteramente aceptable en sus líneas generales.

Su tesis está condicionada—según creemos—por dos extremos: por un lado la validez y eficacia racional de las pruebas tradicionales y, por otro lado, la necesidad de crear un clima adecuado, una disposición conveniente que permita a aquéllas arrancar la plena adhesión del hombre entero.

Si los hombres no se interesan por estos problemas, si son incapaces de cualquier experiencia religiosa, si no sienten lo más mínimo el problema religioso, escucharán tal vez la argumentación en sí valiosísima; pero es muy posible que se vuelquen pronto cara a los hechos que tienen para

ellos verdadero interés e importancia, sin tomar ninguna actitud acerca de aquellas verdades, ni sentirse obligados a modificar, en consecuencia, el tenor de su vida.

No se pone en duda—insiste nuestro autor—ni la validez de la demostración ni la realidad de los hechos; sólo se afirma que para que los preámbulos de la fe consigan *en concreto* conducir realmente a la fe, deben estar precedidos de ciertas *disposiciones* para la fe, del interés para la religión, del deseo de Dios.

Pues bien, esta actitud del espíritu "es el resultado de todo un proceso anterior, de una concepción de la vida, de un sistema filosófico que, a través de un desarrollo interno, llega al punto en que o renuncia a concluir o debe excederse a sí mismo. De hecho pasa adelante cuando siente la exigencia religiosa o la necesidad de Dios" (p. 362).

No se confunda este proceso—que indudablemente tiene puntos de contacto con el de Blondel—con el llamado *método de la inmanencia;* por el contrario, si se quisiera dar un nombre al método propugnado por Sciacca, él mismo ruega que se le llame *método de la trascendencia.*

Este método, en consonancia con la problemática de la filosofía contemporánea, parte del hecho de la persona concreta y trata de conquistar, a través de todas las formas de la actividad espiritual, no la posición inmanentística de la actividad creadora del sujeto, sino "el sentido de ser criatura, el calor espiritual de formar parte viviente de la creación".

En el fondo se valorizan las pruebas morales de la existencia de Dios, aplicadas a resolver el problema de las aspiraciones infinitas del alma humana, y se insiste en notar que incluso las llamadas "pruebas cosmológicas no prescinden del hombre, sino que lo incluyen, y que en ellas está presente el carácter de anterioridad que es la esencia de las pruebas morales" (p. 367). Por lo que se refiere a la prolongación del proceso hasta apuntar a la religión católica, se afirma categóricamente que esta posición "sólo demuestra, en conformidad con la apologética tradicional, la conveniencia de la elevación sobrenatural, atestiguada y probada por el mismo proceso del pensamiento, o mejor aún, de todo el hombre íntegramente considerado, de la persona concreta". (pp. 364 ss.).

El eminente profesor M. F. Sciacca promete dar a la imprenta un nuevo trabajo de tipo doctrinal, que desde hace algunos años trae entre manos; en él aparecerá más claramente—según dice—la doctrina que acabamos de indicar. Mientras tanto, séanos lícito expresar el deseo de que aparezcan muchos libros como *Il problema di Dio e della religione nella filosofia acttuale;* entonces el árbol de la filosofía moderna daría no sólo hojas, sino saludables y sazonados frutos.

J. SAURET, S. J.

Barcelona (Sarriá).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

KARPMAN, B. M. D.: *Case Studies in the Psychopathology of Crime.* A reference source for research in criminal material. Vol. II. Publ. Medical Science Press. Wáshington, 1944; 738 pp.

Es el segundo volumen de protocolos de delincuentes que sufrieron algún episodio mental, Estos protocolos recogen documentos que considera de interés para el estudio psicológico el método llamado "case history" y también "case studies", "método clínico", "método de estudio de la personalidad", que tanta aplicación ha tenido en psicología infantil.

La preocupación del psicólogo al ingeniarse un nuevo método, es siempre la misma: conseguir penetrar fácilmente en el obscuro y pleno de misterios psiquismo humano y hacerlo de suerte que lo que se consiga sirva para todos y en cualquier momento para darnos como un retrato fotográfico del sujeto analizado. Pretensión e ilusión que dejaron como reliquias las psicologías analíticas y atomísticas que, imbuídas de una filosofía errónea, en algún momento, creyeron haber logrado, y con qué pobreza de medios.

El método "case history" recopila todo lo que puede obtenerse combinando la observación, la biografía, el psicoanálisis, los *tests*, etc. El doctor Karpman recoge en este gran tomo de 738 páginas los documentos de solamente cuatro casos. Cada protocolo contiene, con ligeras variantes, una especie de historia oficial médicolegal, una extensa y generalmente narcisista autobiografía, una exposición personal de las ideas del delincuente, sobre todo acerca del delito; una colección de sueños, en algún caso con sus asociaciones psicoanalíticas, etc.

En el primer volumen se reunían los protocolos de cinco casos. Eran también delincuentes que estando en la cárcel aquejaron algún episodio mental, que determinó su internamiento en el St. Elizabeth Hospital, de Wáshington, en el que el doctor Ben Karpman es "Senior Medical Officer and Psychotherapist". Pero así como en ese volumen puso al final un epítome en el que discutía, interpretaba y valoraba los documentos y sintetizaba el caso, en el que tengo a la vista sólo van los documentos sin la menor interpretación ni sugerencia, procurando dar la máxima impresión de objetividad. El tamaño excesivo y consiguiente dificultad de lectura del primer volumen hizo que el A. publicase aparte el epítome de conclusiones en un libro titulado *The individual criminal*, que apareció dos años después de aquél. Lamentamos no haber tenido ocasión de leerlo. Este segundo volumen también tendrá su correspondiente *The individual criminal.*

A pesar de que sin haber leído el tomo de comentarios se hace muy difícil el comentar el volumen de protocolos, hay algunos datos que de él podemos deducir. El método seguido y manera de usarse, especialidad del A. e ideología—psicoterapeuta de profundas raíces psicoanalíticas—; su inspirador fué William Alanson White, a quien califica de "padre de la Psicopatología criminal en América"; su opinión acerca del delito: "La criminalidad es un tipo especial de enfermedad psíquica que se manifiesta por una conducta social anormal y que es curable con psicoterapia", etc.

Habrá un tercer volumen. El primero, dedicado a los delitos contra la propiedad; el segundo, a los delitos de acusado carácter sexual; a aquél le corresponderán los delitos contra la vida.

En este volumen segundo se reúnen los documentos de cuatro delincuentes que todos ellos experimentaron un trastorno mental a consecuencia del ambiente carcelario. Mucho más interés para el estudio de los orígenes y circunstancias del delito que este episodio psiquiátrico, variable y de poca intensidad, tiene la personalidad psicopática del individuo. El carácter de la obra, el tipo de documentos, el cinismo y procacidad de algún escrito, la hace poco apta para ser leída por cualquiera. Por este motivo, al pie de la cubierta delantera se dice: "La venta de este libro se hará sólo a aquellos que tengan un interés profesional directo en los problemas médicolegales y sociales."

Se ha de prescindir de las innúmeras sugerencias que despierta la lectura de esta obra acerca del tema, del concepto del hombre, del del hombre delincuente, del delito, de la valoración psiquiátrica, etc. Refiriéndonos exclusivamente al método, y reconociendo que carecemos de los comentarios del A., que tantos datos valiosos podría proporcionarnos, de resultas del conocimiento personal y directo del individuo, de la manera de elaborar los documentos, del estudio de los mismos a los que dedicó un tiempo y un interés especial, etcétera, vamos a considerar brevemente si logra las tres finalidades básicas que el A. se propuso.

La imagen del individuo que se quiere retratar, aunque en alguno de sus rasgos se concreta y acusa, en otros se pierde en la abundancia excesiva de detalles. Asusta el esfuerzo que exigió, por ejemplo, el caso del tercer delincuente de este volumen, que pasó por 96 (!) sesiones psicoanalíticas durante cinco meses y durando cada sesión de quince a veinte minutos. La segunda finalidad pretende interpretar, analizar, conocer la conducta antisocial. La misma dificultad que para la primera produce la excesiva acumulación de datos; además, entre los muchos argumentos críticos presentados contra el método "case history", a los cuales no podemos prestar atención ahora, hay uno de gran interés, que es el que quita valor al mismo por ser "post factum", y esta circunstancia disminuye el logro de esta finalidad. Como psicoterapia, el método falla siempre, según declara el A., excepto en un caso, el número 3, que al cabo de diecisiete años de su delito no ha reincidido, atribuyéndose este resultado a la labor psicoanalítica que el método presupone.

Espécimen de labor intensa, abnegada, de vocación sentida y definida. Hay que agradecer al doctor Karpman el que haya publicado esta selección de trabajos que ofrece las más amplias posibilidades para el estudio de todos los problemas que la delincuencia presenta. La crítica no puede desconocer ni

rebajar el mérito del que realizó esta ingente recopilación documental. La edición y la tipografía, magníficas, sólo adolecen del defecto de su tamaño; posiblemente mayor facilidad en el manejo supondría una cualidad a añadir a las referidas.

Dr. N. Ancochea.

Director de la Clínica Mental de santa Coloma de Gramanet, de la Diputación de Barcelona, Jefe del Dispensario de Higiene Mental de la Jefatura de Sanidad de Barcelona.

Johnson, Martin: *Time Knowledge and the nebulae,* an introduction to the meanings of Time in Physics, Astronomy and Philosophy and the relativities of Eistein and of Milne, with a foreword by E. A. Milne, F. R. S. Faber and Faber, Ltd. 23 Russell Ignace. London W. C. 1. 1945.

Desde que Einstein, en 1905, formuló el primero la relatividad de la *simultaneidad,* respecto del observador que la percibe o anota, se han escrito muchos libros, folletos y artículos de revista acerca del espacio y del tiempo absolutos y relativos, sobre el universo conjunto de ambos, sobre el sentido físico y filosófico de estas nociones, etc. El libro que nos ocupa, de 185 páginas en cuarto, desea ser una síntesis y compendio de todas estas discusiones e investigaciones de los cuarenta años precedentes sobre dicha materia.

Propiamente hablando, su verdadero autor no es tanto Mr. Johnson, Dr. of Science, Fellow of the Institute of Physics and of the Royal Astronomical Society, el que firma el texto, como Mr. E. A. Milne F. R. S., el que firma el primer prólogo. No quiere esto decir que sea el primero un mero amanuense; pero su papel de investigador no puede dejar de resultar secundario respecto del del segundo, que si bien no ha puesto las palabras, ha inspirado la mayor parte de las ideas.

Ambos, prologuista y autor, son *físicos* sobre todo, también *astrónomos,* no tanto matemáticos puros, aunque dominen bien las matemáticas; ni filósofos, aunque se vea en ellos gran afición a estudios filosóficos; más como autodidactos que como sistemáticos o eruditos. Así que, según las aficiones del lector, éste encontrará más interesantes e instructivos aquellos capítulos y párrafos más adecuados a sus propias consideraciones.

Pero todos estarán interesados en el primer prólogo, porque en él se establece bastante claramente el *estado de la cuestión* que se pretende analizar en las restantes páginas; tanto más cuanto que dicho prólogo es muy breve, y el párrafo más saliente dice así: "Así como la noción geométrica de congruencia es suscitada por la superposición de figuras geométricas, de la misma manera la noción de *congruencia de reloj* (congruencia de tiempo) proviene de la superposición de *agregados aritméticos de observaciones* (el subrayado es nuestro, no del prologuista)." "Así (nos es permitido) definir la noción de congruencia de relojes distantes en cualquier clase de movimiento relativo."

"Los relojes definidos de esta manera son puramente *subdivisiones* aritméticas de la conciencia del observador acerca del transcurso del tiempo." Este último concepto es el de tiempo *metafísico individual,* que puede hacerse universal; el precedente denominado superposición de *agregados aritméticos de observaciones* es el tiempo *físico individual,* que también puede hacers universal;

y el problema que trata de resolver el autor del libro es coordinar, mediante el análisis funcional, ambos tiempos, metafísico y físico, así individuales como universales.

En el segundo prólogo, el del autor, también se hace ver la necesidad de esta conexión. Siguen dos apartados, que el autor denomina *reconocimientos* e *introducción*, en los cuales, más o menos extensamente, pero con suficiente claridad, se da cuenta, no tanto del contenido del libro como de los objetivos de las distintas partes del mismo.

Estas son tres principales y dos apéndices: la primera, titulada *La necesidad de la reconsideración de las nociones físicas del tiempo y limitaciones para un contacto provechoso entre la Física y la Filosofía*, es de lectura relativamente fácil para el hombre culto y un buen compendio introductor de la siguiente.

La segunda parte es la más seria, extensa e importante. Consta de cuatro capítulos: el primero, *Análisis del enlace Lorentz-Einstein para observaciones de tiempo y espacio*, contiene lo clásico de la teoría de la relatividad restringida. El segundo, *Variación en el tiempo periódico atómico: corrimiento de las rayas espectrales*, da la explicación del por qué se han tomado las frecuencias de las vibraciones atómicas como medio natural para medir el tiempo y las consecuencias de este convenio. Los capítulos tercero y cuarto dan cuenta, mediante el análisis funcional, del procedimiento de Milne y de sus consecuencias para el establecimiento de una ley de computación del tiempo. Son los más interesantes, originales y profundos de todo el trabajo. Hay que advertir que son las observaciones astronómicas de nebulosas y no las de física de laboratorio las que ofrecen el fundamento experimental de la teoría de Milne.

La tercera parte, la de mayor interés para los aficionados a la metafísica, es también la más discutible desde éste y desde todos los demás aspectos. El solo exigiría un mucho más largo desarrollo; hay mucho más de erudición, un poco polarizada, por cierto, que de análisis objetivo y propio. Cuando un físico o un astrónomo se adentra en la metafísica, parece como si vacilase y no se fiase de sí mismo, y entonces acude a opiniones autorizadas, en este caso la de Kant.

En el primer apéndice se trata de resumir las matemáticas, termodinámica, electrología y astronomía requeridas para entender las partes precedentes. Aunque tales resúmenes acostumbran a ser deficientes y confusos, aun los mejor entablados, no ocurre, sin embargo, tal cosa con el presente, pues a pesar de no constar sino de 17 páginas, resulta bastante feliz en este de veras difícil asunto.

Más original y ambicioso es el segundo apéndice acerca de la aplicación de las *escalas de tiempo* (dicho sea de paso, aquí se ve explícitamente enunciado el problema fundamental del libro entero, el paso del tiempo como *entidad escalar*, subjetiva u objetiva, al tiempo como *cantidad escalar*, o sea susceptible de medida) de Milne a la estructura de las nebulosas espirales. Tratándose de tema todavía actual, ya que la teoría de las nebulosas espirales es casi completamente del siglo XX, se comprende que todavía esté en estado bastante embrionario; sin embargo, también hay que reconocer que, dentro de la dificultad del tema, éste se encuentra tratado magistralmente.

Sigue una considerable bibliografía; con todo, si ésta hubiera de ser completa y al día, tendría que ser, por lo menos, tres veces más extensa y mucho más especializada.

Se trata, en resumen, de un libro de verdadero interés, tanto para el gran público como para el erudito y especializado. No nos asombra que la primera edición fuese tan prontamente agotada, y el mismo éxito auguramos a la presente y a las venideras, ya que los temas tratados y el modo de hacerlo son sugestivos y apropiados. Muy conveniente sería una *buena* traducción española, que las editoriales competentes hallarían fácilmente medios de dar a conocer y que el público culto de habla española podría apreciar y aprovechar adecuadamente.

ENRIQUE DE RAFAEL, S. J.,
De la Real Academia de Ciencias Exactas.

MARÉCHAL, JOSEPH, S. J.: *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance.* Cahier IV: *Le sistéme idéaliste chez Kant et les postkantiens* Bruxelles, L'Edition Universelle. París. Desclée de Brouwer. 1947; 488 pp. (Museum Lessianum-Section Philosophique, núm. 6).

De la obra del P. Maréchal *Le point de départ de la Métaphysique* son bien conocidos los fascículos publicados en vida del autor, *cahiers I, II, III* y *V*. Presentamos ahora el fascículo póstumo, *cahier IV*, recientemente editado por la facultad de Filosofía de Eegenhoven (Louvain), donde el P. Maréchal pasó la última y más fecunda época de su magisterio.

Para dar más clara idea del contenido de este fascículo IV y de su significación en la totalidad de la obra, juzgamos conveniente recordar el plan primitivo de *Le point de départ*... Había de constar de los siguientes *cahiers* o volúmenes:

I. *De la antiquité à la fin du moyen âge*: *La critique ancienne* (1922[1], 1927[2], 1943[3]).

II. *Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne* (1923[1], 1941[2], 1943[3]).

III. *La critique de Kant* (1923[1], 1942[2], 1944[3]).

IV. *Par delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu.*

V. *Le Thomisme devant la Philosophie critique* (1926).

VI. *Les épistémologies contemporaines.*

La sucesiva publicación de estos fascículos no pudo tener el desarrollo normal esperado; el volumen III sobre la *Crítica de Kant* suscitó graves objeciones, para cuya solución el autor se vió obligado a anticipar la edición del fascículo V. Esta circunstancia, y ulteriormente la ocurrencia de otros trabajos e incidentes, hicieron que la preparación y publicación del fascículo IV (y del VI también) se difirieran *sine die*. El autor, sin embargo, no desistió nunca de su primer propósito, y en su ejecución trabajaba cuando le sorprendió la muerte, el 11 de diciembre de 1944.

Al aparecer, en 1922 el primer cuaderno de *Le point de départ*..., el P. Maréchal anunciaba el sumario de los cuadernos siguientes. El IV se compondría

de cinco libros, a saber: I) *Discusión provisional de la Crítica kantiana.* 2) *El idealismo trascendental de Fichte: origen, método, espíritu.* 3) *La "Teoría de la ciencia".* 4) *Observaciones críticas sobre el idealismo de Fichte.* 5) *El idealismo de Schelling y Hegel.* El plan manuscrito de este mismo fascículo, encontrado en 1944 entre los papeles del autor, después de su muerte, sólo distingue dos grandes partes: primera, el sistema idealista de Kant; segunda, el idealismo trascendental después de Kant. De estas dos partes, sólo la primera logra una redacción definitiva y completa, aunque falta la última mano de corrección literaria; en el presente volumen se reproduce fielmente esta primera parte. Por lo que hace a la segunda parte proyectada, el idealismo trascendental postkantiano, los editores nos dicen que el P. Maréchal no llegó a acometer su redacción. (Lo mismo se habrá de decir del cuaderno VI del primitivo plan, que sería consagrado al estudio de las epistemologías contemporáneas.) Son posibles, sin embargo, diversas fórmulas de compensación de este defecto. Existe manuscrita una primera redacción de *Le point de departs...*, reducida a tres libros, donde se hace exposición de los sistemas idealistas postkantianos. Se conservan también las lecciones de historia de la Filosofía relativas al mismo período, que el P. Maréchal compusiera para sus discípulos de Eegenhoven. Los editores se han decidido a ofrecer, como complemento de este volumen, los siguientes fragmentos: *Diverses interpretations du kantisme,* que reproducen páginas de un curso de los años 1930-31; *L'idéalisme trascendantal de Fichte, Les grands systèmes idéalistes, Le criticisme de l'école de Fries;* estos tres fragmentos pertenecen a la primera redacción de *Le point de départ...* Los editores justifican con buenas razones la inclusión de las páginas dedicadas al criticismo de Fries, tema que rebasa los límites señalados por el subtítulo general de esta segunda parte del volumen: el idealismo trascendental después de Kant. En todo caso, lo actualmente editado suple útilmente la parte de la obra que el P. Maréchal no pudo llevar a feliz término; capítulos de gran valor para el más íntegro conocimiento de su pensamiento y una más exacta estimación de las tesis fundamentales de su gran libro, *Le point de départ de la métaphysique.*

Un mayor interés ofrece, sin duda, en el presente volumen la primera parte intitulada *Le système idéaliste chez Kant.* Complemento ineludible del *cahier III,* consagrado íntegramente a la exposición de la Crítica kantiana. El P. Maréchal nos da aquí nuevamente breve noticia de la *Crítica de la razón pura,* para poner de relieve sus rasgos esenciales y descubrir al mismo tiempo las directrices principales de la evolución ulterior del mismo criticismo. A continuación desarrolla el autor la idea de un "sistema" de la razón, primeramente según el modelo de Leibniz, según el pensamiento de Kant, después; Maréchal nos hace sentir con agudos análisis las resonancias leibnizianas latentes en el ideal sistemático a que Kant aspira. En la evolución postcrítica del sistema kantiano estudia Maréchal en primer término el largo período que va de 1781 a 1793: estudio minucioso, todo él basado en la exégesis más escrupulosa de los textos del filósofo; Maréchal nos hace ver el incesante progreso de su pensar hacia un dinamismo trascendente cada vez más declarado, es decir, hacia la afirmación cada vez más decidida de la omnímoda potencia de la síntesis mental como justificación plenísima de toda

forma y contenido de conciencia. Kant, es cierto, no llegará nunca a sostener de modo exclusivo la posición idealista; la afirmación de un residuo objetivo, irreductible a la actividad sintética del intelecto, la mantendrá siempre; pero Maréchal nos muestra con profusión de testimonios cómo esta profesión de realismo a ultranza resulta cada vez más vacilante e incompatible con el consecuente desarrollo del pensamiento kantiano a partir de las bases establecidas en la primera de las Críticas. Desde 1793 la crisis del pensamiento kantiano entra en nueva y más aguda fase. Maréchal hace pormenorizado análisis de las controversias de este período entre sus corresponsales y discípulos Beck, Reinold, Maimon, Schulze y Fichte. La polémica con estos sus amigos "hipercríticos" descubre más y más la imposibilidad de una composición entre el criticismo consecuente y el residuo realista de la afirmación de la cosa en sí. Kant, sin embargo, se aferra a ella tenazmente; la existencia de "cosas en sí" le parece indisolublemente ligada a la teoría crítica de la sensibilidad como facultad receptiva de lo dado en bruto, y no cesa de recomendar a sus discípulos la fiel adhesión a ese punto capital de su doctrina.

¿Se mantendrá fiel Kant a esta posición con tanta perseverancia sostenida? Con esta pregunta nos introduce el P. Maréchal en el estudio del *Opus posthumum*. Son las páginas a él dedicadas de singular valor e interés entre todas las de este volumen. El *Opus posthumum* es todavía poco conocido. De su importancia histórica no se puede dudar. No es lícito—afirma Maréchal—despreciarlo como si se tratara de un centón de lucubraciones seniles. El *Opus posthumum* tiene un subtítulo preciso: *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* (Paso o tránsito de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la Física). Maréchal trata de darnos una idea exacta del objeto de esta obra, que ha de servir de puente entre la ciencia de la naturaleza, considerada en sus fundamentos metafísicos, y la Física como sistema de conocimientos empíricos. No es menester decir que esa fundamentación metafísica del mundo natural, punto de partida del *Übergang*, no tiene para Kant valor de rigurosa ciencia nouménica; su objeto es tan solo, según los principios de la *Crítica*, la justificación sintética *a priori* del conocimiento del objeto de la ciencia natural, el *ens mobile*. El *Übergang* tratará de ampliar esta justificación *a priori* extendiéndola a todo el ancho campo de especificación del objeto de la Física. Pero este argumento central del *Übergang* aparece en los manuscritos de Kant en un esbozo muy rudimentario; por esto su estudio no da lugar a muy amplio comento. Las páginas del *Opus posthumum* tienen tal vez mayor interés por los datos que suministra sobre la última fase de la evolución del pensamiento de Kant en la línea de la filosofía crítica. Maréchal examina detenidamente estos puntos de mayor significación epistemológica. Dignas de atención son, sobre todo, las numerosas declaraciones de Kant, que aquí se nos conservan, acerca de la "cosa en sí". Maréchal, después de detenido examen de los textos, establece las conclusiones siguientes: Kant no niega la *posibilidad* de cosas en sí; esta noción no es un absurdo (Unding), ni tampoco una ficción (Dichtung); no sólo como hombre, también como filósofo, Kant admite con fe cierta la existencia de objetos trascendentes postulados por la razón práctica: Dios y el mundo; el *Opus posthumum* no encierra ninguna afirmación indiscutible de una "afec-

ción trascendente", causada por una "cosa en sí" *distinta del sujeto*. La cosa en sí no es considerada en el *Opus posthumum* sino bajo el ángulo reflejo, esencialmente subjetivo, de la filosofía trascendental. Considera, por consiguiente, la cosa en sí a lo más como un *ens rationis* (Gedankending) lógicamente necesario. Los avances, como se ve, hacia el idealismo no pueden ser más notorios.

Lo dicho dará alguna idea del gran valor y utilidad para el estudio de Kant y postkantianos de este volumen, conocido ahora por vez primera, de *Le point de départ de la Métaphysique*.

R. CEÑAL.

OTTAVIANO, C.: *Metafisica dell'essere parziale*. Cedam, Padova, 1947². XLIV-626 pp., 25 × 17 cm.

Acaba de salir la segunda edición de la obra conocida ya por el mundo sabio del ilustre publicista Carmelo Ottaviano. Queremos aprovechar esta ocasión para dar a conocer a nuestros lectores el juicio que nos merece esta síntesis filosófica de tan relevantes méritos.

En primer lugar, por lo que a la misma síntesis se refiere, conviene reaccionar contra la primera impresión que pudiera uno recibir al ver que posiciones tan serias y tan bien pensadas como las de los sistemas filosófico anteriores pretenden ser superadas por un nuevo sistema, que se presenta con la arrogancia de resolver todos los inconvenientes de dichos sistemas y tal vez sin la extensión y madurez que distingue a las escuelas clásicas.

No hay que olvidar que se trata de una síntesis, y en una síntesis no se puede venir a muchos detalles, que harían ver mejor la fundamentación de las pruebas, pero que entorpecerían la visión de conjunto y darían a éste una amplitud excesiva. Por lo demás, el mismo autor pone al final de la introducción algunas frases que atenúan la intrepidez de su innovación. No quiere imponer su opinión con la absoluta certeza de quien la considera exenta de toda posibilidad de error. No es el espíritu de polémica el que le guía a exponer un sistema frente al de los demás, sino un anhelo plausible de apologética objetiva del catolicismo y un afán de superación de las posiciones obtenidas por los que le precedieron en las rutas del filosofar. También creemos con el autor que no está dicha aún la última palabra de la Filosofía. Negar la posibilidad de avance es de espíritus entecos y equivale a cerrarse la vía para nuevos descubrimientos. Cuando este afán de superación no es intento revolucionario de exterminio de todo lo existente. sino deseo de integración y continuidad de lo ya descubierto, como lo hace nuestro autor, se podrá errar, es cierto —¿y quién es infalible en las cosas humanas?—, pero nadie podrá censurar su método de avance.

Tres son los fines generales que pretende O.:

1) "Poner las bases para una construcción filosófica que se destaque netamente de todos los postulados característicos del pensamiento clásico en general, griego y medieval, y del pensamiento moderno, hacia una "cuarta edad" de la especulación filosófica."

2) Abrir la vía para la fundamentación de una nueva filosofía cristiana.

3) Contribuir a fundar una filosofía que lleve más específicamente la impronta de la mentalidad italiana.

Y como se trata de una nueva edición, una de las principales novedades de esta segunda es el desdoblamiento de la Lógica en dos partes, para analizar especialmente el "problema del método" o de la certeza. Esta se definía en la primera edición como innegabilidad o irrecusabilidad, rechazando como falso el principio de la evidencia. Entonces sólo se insinuaba, hoy se convierte en "tesis completa, demostrada con rigor lógico y precedida del análisis histórico del problema". Con ello se propone un triple fin: refutación del escepticismo—y por cierto con una brillantez de argumentación que constituye uno de los aciertos más logrados de su libro—, tratado exhaustivo y crítico de la definición y ámbito de la Filosofía y exposición sistemática como preparación para todos los problemas especulativos.

No vamos a hacer ahora un análisis de la racionabilidad del catolicismo aun en sus misterios, tal como lo propugna O. El intento es laudabilísimo. La ejecución no sé si convencería a muchos de los adversarios de nuestra revelación. Por lo pronto resulta extraña la obligación moral que pone en Dios de la creación del mundo (pp. 175 ss.). Querer racionalizar, por otra parte, la existencia de lo sobrenatural, sobre todo deduciéndola de la obligación moral de Dios, es poner en nosotros una exigencia natural de lo sobrenatural, aunque de palabra lo quiera negar el autor. Con respecto a la misma exigencia del abajamiento de Dios para elevarnos del mundo natural al sobrenatural, no se ve con qué argumentos se pueda probar que dicha asunción de nuestra naturaleza haya de ser formal o encarnativa y no en el plano de la mera eficiencia física. Con esto la diversidad de las dos luces, la de la razón y la de la revelación, propugnada por Santo Tomás y sancionada por el concilio Vaticano, queda en pie, en contra de lo que sostiene nuestro autor (p. 471).

Pero dejemos a un lado las cuestiones teológicas y vengamos ahora al campo de las estrictamente filosóficas. Uno de los puntos en que pretende innovar O. es en el criterio o fundamento de la certeza. Toda esta cuestión metodológica reviste en nuestro autor, y con razón, una importancia trascendental. Y de hecho, en su aspecto negativo de crítica del escepticismo y del idealismo su refutación es magistral y de una penetración analítica maravillosa. En lo que tal vez podría completarse algún tanto es en su construcción positiva. Rechaza el criterio de la evidencia que se viene admitiendo, sobre todo desde Descartes, y propone el de la irrecusabilidad o innegabilidad. Con ello trata de corregir la expresión de Aristóteles de que los primeros principios, y entre ellos el de contradicción, no se pueden demostrar. Según O. se pueden demostrar, y el término medio o principio de que se vale es que "la razón no se puede negar con la razón" (p. 29). Así lo creemos también nosotros. Pero si profundizamos más en el fundamento de este principio, no podemos asignar otro que el decir que es un absurdo negar la razón con la razón, es decir, que no puedo menos de admitir el principio de contradicción. Pero ¿por qué esta imposición irrecusable para mi entendimiento? No hay otra respuesta satisfactoria más que la clásica: así lo veo, o si se prefiere, con una fórmula nás objetiva: así se patentiza a mi facultad cognoscitiva. En último término, siempre tendremos que recurrir a la evidencia. Lo cual es lo mismo que afir-

mar con Aristóteles y los escolásticos que los primeros principios no se demuestran, sino únicamente se muestran al que los quiera ver.

Otro de los puntos bastante discutibles es el de la individuación. Por lo pronto se presta a una interpretación equivocada el principio que sienta en la p. 164 de que "individualidad y limitación son sinónimos". Según esto, tendríamos limitación en la esencia divina, que también es individua. Por otra parte, la alteridad o relación actual a los demás seres del sistema es una nota esencial a la individuación, de tal manera que el solipsismo repugna, según O. Mas parece manifiesto que la alteridad requerida por el concepto de individuo basta que se cumpla en el mundo de los posibles, y de ninguna manera se puede poner como una nota de los seres reales. Mas aun admitiendo la creación en el tiempo, el solipsismo actual fué una realidad. Con lo cual el principio de organicidad sentado por O. cae por su base (pp. 166-169). También es de lamentar que haya englobado a todos los escolásticos, como si fuese opinión común entre ellos que la individuación proviene de la materia. Desearíamos ver consignadas en este libro las teorías de los que admiten otro principio de individuación distinto de la materia, como ocurre con el sistema suareziano, Es éste un fallo que consideramos esencial en la obra de O. La réplica de Suárez a las objeciones propuestas por O. y, en general, las respuestas de los neoescolásticos a los sistemas modernos, continuando la orientación aristotélico-tomista, no se toman en consideración. Con lo cual actúa constantemente en nuestro espíritu la duda de que tal vez en lugar de echar por los cauces antiescolásticos de O. quepa otra solución más conservadora, cual es la de los neoescolásticos.

Uno de los grandes méritos de la obra que nos ocupa son las síntesis históricas, por lo general bastante objetivas. Hay un punto, sin embargo, de relativa importancia, en el que nos parecería más exacta una fórmula algo más mitigada. O. nos presenta a Aristóteles como defensor de un realismo inmediato. Difícilmente se podrá probar en Aristóteles la unidad numérica de la forma en el objeto y en el sujeto. En todas sus fórmulas cabe la interpretación de una identidad intencional específica, como la que se da en los distintos sínolos concretos. Es verdad que las frases son ambiguas. Pero ninguno de los textos citados por O. (p. 193) expresan la unidad numérica, sobre todo entre la forma objetiva y la noética. El primer texto se refiere únicamente a lo sensible, y de ninguna manera al inteligible. El mismo Aristóteles dice que el alma es "en cierta manera" (πῶς) todas las cosas (r 8,431 b 21), frase que está muy lejos de reflejar la identidad numérica. En el texto citado en la nota 7 no se habla para nada del origen divino del νοῦς. Lo único que en él se afirma es su actualidad, inmaterialidad y eternidad; fórmulas que se prestan a la interpretación neoplatónica y árabe del entendimiento agente; pero como a una de tantas soluciones, sin que haya de excluir necesariamente la interpretación escolástica. No es, pues, inmediato el realismo aristotélico, ni se sigue de su sistema que el entendimiento posible haya de ser actuado por la misma forma del objeto. Basta con que éste influya eficientemente para que el entendimiento se actúe a sí mismo con su virtualidad característica.

Y ya que estamos en este punto de la inmediatez de nuestros conocimientos, la solución que da O. como contradistinta de la escolástica nos parece

insuficiente. Si el conocer consiste en un trasiego de la cantidad de ser, realmente yo no conozco a lo que queda del objeto allá fuera, sino a mí mismo aumentado. Por otra parte, ¿cómo puede sumárseme Dios cuando lo conozco? O es algo distinto del mismo Dios producido por El o por el sujeto, y entonces tenemos un realismo mediato; o es algo del mismo Dios (objeto); pero en este caso, ¿cómo puede darse el conocimiento de un objeto, que en sí es la misma simplicidad? Además, si la cantidad de ser que pasa del sentido al entendimiento es la misma, luego no hay distinción entre ambos, ya que no pasa como mera representación, sino como cantidad de ser, y la cantidad mayor o menor no basta para cambiar los grados cualitativos del mismo. Es éste uno de tantos inconvenientes como trae consigo el afán por reducir la diferencia específica a la individual. Por lo demás, esta afinidad con el materialismo que se refleja en la solución al problema del conocimiento es algo que va entrañado en toda esta reducción de la calidad a la cantidad, que es tan básica en el sistema de nuestro autor,y esto a pesar de las cálidas profesiones de espiritualidad a través de su obra. Es verdad que este aumento de la cantidad de ser en mí proveniente de mi conocimiento explica O. como una modificación del sujeto. Ahora bien, es evidente que esta modificación es intermedia entre el objeto que está allí fuera y el sujeto que con ella se modifica. O sea, que el autor no ha logrado salir del realismo mediato.

Hay otros muchos puntos que merecerían ser mencionados si se tratase de dar un juicio exhaustivo de la obra; pero se trata sólo de una ligera recensión, y muchos de ellos fueron tocados competentemente en las recensiones de la primera edición. No se vaya a creer, sin embargo, con lo que acabamos de decir, que el antiescolasticismo de O. le separa totalmente de nosotros. Tenía razón el P. Picard al afirmar que su sistema coincidía con la neoescolástica en los siguientes puntos fundamentales: "Tendencia realística en el conocimiento, importancia de la abstracción, justificación de la espiritualidad e inmortalidad del alma y de la libertad, demostración de la existencia de Dios y de la creación, racionalidad de la aceptación de la revelación, exigencia de la sobrenaturaleza, fundamentación metafísica de las leyes éticas, primacía del espíritu y de las verdades del espíritu, respeto de la dignidad de la persona, restauración de los valores supremos del hombre." Creemos, pues, que el presente libro ha de ser de gran interés para todos los aficionados a las especulaciones metafísicas y filosóficas.

S. Gómez Nogales, S. I.

González Oliveros, Wenceslao: *El pensamiento irénico y el jurídico en Leibniz*. Discurso leído el día 20 de junio de 1947 en su recepción pública [en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación] y contestación del Excmo. Sr. D. Eduardo Aunós. Madrid. Academia de Jurisprudencia y Legislación. 1947; 94 pp.

El año 1946 celebrábamos el tercer centenario del nacimiento de Leibniz. El doctor González Oliveros, con ocasión de su ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia, ha querido rendir justo homenaje al gran filósofo alemán. Como cuadraba al marco jurídico en que había de pronunciar su discurso de

recepción, el Sr. G. Oliveros centra acertadamente el tema de su estudio en el aspecto político-religioso y jurídico de la vida y obra de Leibniz. Expone, en primer término, su actividad irénica en orden a la conciliación de las iglesias cristianas separadas. Actividad irénica que es manifestación de una de las características más firmes y destacadas de la personalidad filosófica de Leibniz; porque, como dice acertadamente González Oliveros, "Leibniz es el filósofo de la conciliación. Su reconsideración ahora es particularmente sedativa. Su designio y su mentalidad buscaron, ante todo, el apaciguamiento, la composición, la concordia." "No lo confundamos, empero—añade con justeza el nuevo académico—, con el mediador amigable negativamente bueno, bondadosamente romo, que intenta disminuir a las partes disuadiéndolas de sus "extremismos" más inconciliables e hirientes. Leibniz se propone, y lo consigue, llegar a la conciliación mediante un proceso genial superador de las parcialidades en pugna" (p. 11). En el terreno particular de las contiendas religiosas, el espíritu conciliador de Leibniz se mostró infatigable en diuturnas gestiones y trabajos en pro de la paz y unión religiosa. González Oliveros pone de relieve la sinceridad irénica de Leibniz, la noble intención de su unionismo, en contraste bien triste y doloroso con la turbia conducta de algunos príncipes seculares y eclesiásticos contemporáneos suyos, que se proclamaban celosos defensores de la fe cristiana y de la verdadera Iglesia, y al mismo tiempo se oponían siniestramente a todo intento de unidad religiosa por la razón inconfesable de no ser ventajosa para los planes de su ambición política. Gonzáles Oliveros señala con acierto la ascendencia de fondo antiespañol, latente en toda esta hostilidad, que Leibniz tuvo que sufrir en contra de sus proyectos irénicos. En estos, por otra parte, España estuvo dignamente representada por el franciscano Cristóbal de Rojas y Spínola, obispo de Tina. Sobre este personaje, ya en los primeros meses del año 1945, había pronunciado el Sr. González Oliveros docta conferencia en la Universidad de Santiago; es decir, un año antes de que el autor de esta nota recordara el nombre del mismo franciscano español en el salón de conferencias del Instituto "Luis Vives" (Cfr. *Revista de Filosofía,* 5 [1946], pp. 375-417).

En la segunda parte de su discurso estudia el Sr. González Oliveros la filosofía jurídica de Leibniz. Entre los numerosos escritos leibnizianos sobre esta materia hace mención especial de una de las cartas del filósofo a Enrique Ernesto Kestner, fechada en el año 1709. Es de sumo interés esta epístola, sobre todo por sus declaraciones sobre Puffendorf y su voluntarismo jurídico. Leibniz se profesa claramente contrario a esta doctrina. Actitud manifestada ya en los escritos jurídicos de la juventud. "Certísimo es—afirma en éstos Leibniz—que Dios es el autor del derecho natural; pero no por su nuda voluntad, sino por esa misma esencia suya, por su divina sapiencia, en virtud de la cual es también el autor de la verdad." González Oliveros recuerda después las principales directrices de la filosofía política de Leibniz. En este punto son claras sus coincidencias con el pensamiento clásico español: "Leibniz—escribe G. Oliveros—mantúvose extraño tanto al absolutismo como a toda tentativa transaccional o ecléctica, asumiendo en toda ocasión una clara actitud paralela a la hispánica."

R. Ceñal.

DIONISIO DOMÍNGUEZ, S. I.: *Historia de la Filosofía.* Quinta edición retocada y aumentada. Santander, 1946 XIX-579 pp., en 8.° Precio: 45 ptas.

El manual del P. Domínguez no necesita de presentación y menos aún de recomendación, pues es conocidísimo y goza de gran prestigio como excelente libro de texto. Cuando en 1922 hizo su primera aparición, eran ya bastante anticuados los compendios de Historia de la Filosofía que corrían por entonces en lengua castellana, y fueron fácilmente reemplazados por el del insigne profesor comillense, que por sus dotes pedagógicas, fondo científico y modernidad los aventajaba a todos.

Que posee realmente estas cualidades en grado no vulgar nos autoriza para afirmarlo una experiencia de varios años de enseñanza durante los cuales nos hemos servido del libro del P. Domínguez. Uno de los fines que éste se proponía era "facilitar a sus colegas de España y América española la enseñanza de una asignatura nada fácil de desempeñar dignamente", y a fuer de sinceros hemos de reconocer que al iniciar nuestro magisterio en la historia de la filosofía para la preparación de nuestras clases, fueron de no pequeña ayuda las oportunas citas bibliográficas del texto, que nos llevaban a investigar el sentido genuino de las doctrinas en las mismas fuentes utilizadas por el autor.

Por otra parte, el compendio del P. Domínguez era lo que en realidad pretendía ser: "verdadero complemento de toda la filosofía". Los discípulos hallaban en él los diversos sistemas filosóficos suficientemente caracterizados y además juzgados con excelente criterio. Cualidad esta última que no deja de avalorar en gran manera la obra, por más que, dirigiéndose a principiantes, sea requisito indispensable de la misma. Pues si bien el enjuiciamiento de las doctrinas tiene su lugar propio y adecuado en los diversos tratados sistemáticos del curso filosófico, sin embargo es preciso que al exponer las distintas opiniones de los filósofos aparezca claramente las que son falsas o desprovistas de sólido fundamento.

Sin embargo, a nuestro modo de ver, no es necesario dedicar párrafo aparte al juicio crítico de las doctrinas, bastando la que el P. Klimke llama crítica inmanente que brota espontáneamente de la exposición misma, aunque siempre vale más pecar por exceso en este punto que por defecto.

La presente edición, que por ser la quinta constituye una prueba más de la benévola acogida que ha dispensado a la obra el público hispanoamericano, sale bastante mejorada. Se perfila mejor la semblanza de algunos filósofos y se añade bibliografía reciente. Con todo, el autor se lamenta de "no haber tenido tiempo para refundirla, como hubiera deseado". Cierto que con una adecuada refundición de algunos puntos ganaría no poco la obra. Para citar sólo algún ejemplo, debería refundirse el capítulo dedicado a la filosofía de la India. Para orientarse en el laberinto de esta filosofía creemos que hace falta una previa exposición sistemática de sus fuentes literarias, fuera de que se echa de menos alguna noticia de las escuelas principales del *Vedanta*, cuales son el monismo absoluto (advaita) de Sankara y el monismo cualificado (vicistadvaita) de Ramamuja. El lugar que ocupan estos dos filósofos en la filosofía hinduísta es análogo al que se da a Santo Tomás y a San Agustín en la filosofía cristiana occidental.

Finalmente, si el autor, al poner al día su obra en ediciones sucesivas la enriqueciese con oportunas síntesis prospectivas y retrospectivas, por el estilo de las del P. Klimke—cosa por lo demás facilísima al P. Domínguez, dada su gran competencia—, pondría en nuestras manos el texto ideal en español. Hacemos estas pequeñas insinuaciones por tratarse de una obra tan acreditada y que, como esperamos, habrá de continuar prestando muy buenos servicios a la enseñanza.

MIGUEL FLORÍ.

MARÍAS, JULIÁN: *Introducción a la Filosofía.* Madrid (Manuales de la Revista de Occidente). 1947.

Tenemos ante nosotros una obra que, según el autor, va dedicada a su "maestro Ortega", y es un "ensayo de *Introducción a la Filosofía,* según la razón vital". En otras palabras: "el lector de este libro tiene delante lo que he logrado ver mirando las cosas de esa manera nueva", dice J. Marías.

El mismo enunciado de los temas tratados corrobora el carácter "circunstancial" del libro; descuellan, entre otros: "Esquemas de nuestra situación", "Función vital de la verdad", "Verdad e historia", "La razón", "La estructura de la vida humana', "El horizonte de los problemas vitales", etc.

No me es posible ahora discutir a fondo esta obra; únicamente intentaré anotar los rasgos que me parecen tan generales en ella, que servirán para que los lectores de PENSAMIENTO se formen una apreciación aproximada de su conjunto: primero, la mitigación del orteguismo; segundo, lo que aún le queda de él.

1.º Desde luego me ha causado una grata impresión que el Sr. Marías tienda a mitigar el crudo relativismo perspectivista orteguiano. Desde las notas que añadió Marías a la *Teoría de las concepciones del mundo,* de Dilthey, hasta la presente obra hay, si no me engaño, una gran distancia; no me atrevería a afirmarlo con pleno convencimiento; expreso sólo mi impresión, por cierto, agradable. Si así es, entonces este esfuerzo del Sr. Marías para alejarse de un mero calcar a Ortega, y "ver él las cosas" por sí mismo, aun a través de esta manera orteguiana, este esfuerzo, digo, es digno de todo aprecio y estímulo.

De hecho se podrían ir señalando no pocos sitios en que Julián Marías se esfuerza por interpretar de manera propia cuestiones muy importantes, v. gr., rechaza las formas más crudas del relativismo (p. 130), rechaza el idealismo (p. 342), se esfuerza por interpretar decorosamente a Ortega (p. 344), habla de la libertad (p. 366), moralidad (pp. 371-372), de la beatitud (p. 386), de la pervivencia (p. 420), de Dios (p. 432), etc., de manera que no hubiéramos encontrado, por desgracia, en labios o bajo la pluma de otros. Por todo ello, repetimos, la obra del Sr. Marías es digna de encomio.

2.º No obstante, desearía someter a la consideración del Sr. Marías algunos puntos en que, a mi ver, aún no ha logrado esquivar el lastre de una autoridad que de hecho cohibe su impulso espontáneo.

a) *La "abstracción" o problema de los conceptos universales.*—Un punto del todo fundamental para la filosofía escolástica es el de la abstracción.

Ahora bien; el Sr. Marías expone así lo que él imagina ser la doctrina escolástica: aspectos de la realidad obtenidos "*con formal eliminación* de los demás, en esto consiste precisamente la abstracción" (me permitiré subrayar algunas palabras de los textos que cite) (p. 138). Yo creo que ningún escolástico admitida lo que el Sr. Marías nos atribuye. "Prescindir" no es "eliminar" o "excluir". Este punto, repito, es enteramente fundamental, y siento que el autor no conozca mejor nuestra filosofía. ¿De dónde habrá podido sacar tal cosa? Probablemente de algún postkantiano que se opone a Hegel. Naturalmente, si la abstracción no fuera "precisión", sino "eliminación", en el sentido de "exclusión", entonces tendría razón al decir que esas "verdades abstractas *no se refieren a la realidad,* sino a esquematizaciones de ésta" (p. 138); más aún, la filosofía conceptual por ser abstracta sería una divinización absorbente de la idea (como en Hegel) y, por tanto, insostenible. Pero yo creo que si el Sr. Marías tuviese a bien consultar los grandes investigadores de la filosofía medieval, como Ehrle, De Wulf, etc., no encontraría en la genuina escolástica este desgraciado sentido hegeliano que él nos atribuye, y que es base de toda su reacción "vitalista" y "circunstancial".

Por lo demás, esta interpretación se observa frecuentemente en Marías, v. gr., "el pensamiento abstracto ha deformado nuestra visión de las cosas porque la abstracción, en efecto, *sólo se interesa* por esos esquemas" (p. 142): "La parcialidad o abstracción es también una forma del pensar constructivo; y ambas *equivalen a la sustitución de lo real por sus interpretaciones,* aunque lo real esté incluído en ellas" (pp. 226, 219, etc.). ¿Qué dirían los famosos investigadores de la Historia de la Filosofía-escolástica, por ejemplo, todos los que cooperan en la célebre colección alemana de Baeumker, ante estos sambenitos que con tanto aplomo y facilidad nos cuelga el Sr. Marías? Creo que le aconsejarían que considerase mejor este punto.

b) *La lógica.*—Naturalmente, si no se comprende el carácter "precisivo" de la abstracción, tampoco puede comprenderse la lógica aristotélica, basada precisamente en la predicabilidad de una nota a varios individuos. Entonces se sustituirá el "concepto universal" por la "circunstancia repetida", y así se llega a enunciados sumamente curiosos, como son los que formula el Sr. Marías en su apartado sobre la lógica (pp. 297-311), quizá el más deficiente de toda la obra: "Si yo formulase este raciocinio: *la cabra es una res, la cabra es un organismo, luego alguna res es un organismo,* esto sería en rigor inexacto, porque el ser *res* no coincide en absoluto con el ser *organismo;* para hablar con precisión, habría que decir *lo que* es res, es *lo que* es organismo, y el supuesto real de esta nueva predicación es la realidad *cabra,* por debajo de todas sus interpretaciones" (p. 309). Se podría observar al Sr. Marías que en el juicio afirmativo el predicado se toma en toda su comprehensión; pero no en toda su extensión (al contrario de lo que pasa en el juicio negativo); por tanto, huelga su observación y crítica basada en que "ser *res* no coincide en absoluto con ser *organismo;* el aserto criticado "alguna res es algún organismo" no significa que coincida en absoluto la extensión de *res* y la de *organismo,* ni siquiera toda la comprehensión de *res* y toda la de *organismo,* sino que en la comprehensión o notas que tendrá el sujeto que expreso al decir *res* (de las notas que no expreso de él, ni afirmo ni niego nada, "prescindo")

encuentro todas las notas que encuentro al expresar la noción de organismo.

Lo mismo que en la p. 307, al fin, y en la p. 308, donde parece presentar como un gran hallazgo que "el juicio encierre un coeficiente de equivocidad"; es doctrina ya muy vieja y conocida entre los escolásticos, que todos los conceptos tienen algo de analogía, analogía que precisamente aumenta a medida que subimos desde los individuos a las especies. a los géneros y a la noción de *ser* que ni es género, de tan análogo como es. Y con todo, de ahí ¿qué se sigue contra lo que él critica y en favor del *circunstancialismo*? Nada, si no es que un esencialismo absoluto (a lo Hegel), es absurdo, lo cual concedemos de muy buena gana.

Para nosotros resulta por demás curioso encontrarnos, v. gr., con que cita a la doctrina escolástica como *precursora del dualismo cartesiano* (p. 358), y que se pone él a defender por su cuenta la "radical unidad del hombre", lo cual es precisamente nuestra doctrina (véase la *Enciclopedia Espasa*, art. *Psicología*, "El dualismo verdadero". p. 1470, col. segunda, con bibliografía. p. 1475; art. *Unión substancial, Filos.*; art. *Vitalismo*, p. 546, y PALMÉS, F.: *Psicología*, segunda edic. Madrid *[Razón y Fe]*, 1936, pp. 383-391.

c) *Relativismo*.—No voy a seguir indicando cada uno de los puntos de la obra del Sr. Marías, en que podría desearse, a mi juicio, una mayor fidelidad histórica, porque sería interminable. Unicamente querría indicar que aún quedan en ella notables resabios relativísticos, v. gr., "las verdades no se excluyen en principio, porque ninguna de ellas agota la realidad" (p. 138), la definición de la verdad (pp. 99, 110, 135, 137, etc.), el no reconocer que circunstancias pretéritas, en virtud de los mismos principios del Sr. Marías, pueden hacerse actuales, con sólo que ahora las revivamos, manteniéndolas en su aserto y perfeccionándolas en su expresión (pp. 444-445), etc.

Este relativismo vergonzante será desarrollado luego por todos los periódistas y repetidores no profesionales, y al fin nos encontraremos en los periódicos con frases como ésta (*Destino*, 21 junio 1947, p. 10, comentando la obra de Marías): "Nadie puede equivocarse en filosofía, porque nadie puede acertar". Si así es, ¿por qué se opone usted con tanto tesón a los que no piensan como usted, si por hipótesis ellos no pueden equivocarse, ni usted puede acertar?

Por lo demás, en la obra del Sr. Marías hay muchos e interesantes análisis psicológicos, etimológicos y filosóficos, que hubieran podido ponerse de relieve (por ejemplo, notar cuánto ayuda para la comprensión de los problemas filosóficos estudiar las circunstancias históricas en que nacieron, lo cual es indudable y pone muy bien de relieve el Sr. Marías).

Sólo he querido expresar con mis críticas anteriores la esperanza de que el joven filósofo español, tan fecundo, sabrá, sin duda, aquilatar cada vez más su pensamiento, especialmente con una mayor exactitud y comprensión de la Filosofía escolástica, lo cual, lejos de disminuir, nos hará apreciar más el valor de sus futuras obras filosóficas.

ROIG GIRONELLA.

BARBADO, MANUEL, O. P.: *Estudios de Psicología experimental*. C. S. de I. C. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1946; 818 pp. 16 × 22 cms.

Saludamos gozosos la aparición del primer volumen de obras póstumas del malogrado P. Barbado, no sólo por la grata memoria que conservamos del que en vida fué nuestro colega y buen amigo, sino porque sus escritos, aun los que dejó inéditos al morir, constituyen una contribución muy estimable a la acertada orientación de los estudios psicológicos.

En el confuso y oscuro caos actual de las múltiples doctrinas y escuelas psicológicas rivales, que chocan entre sí y mutuamente se combaten, hacer brillar la antorcha de la verdadera psicología, de la psicología que, promoviendo eficazmente la investigación experimental y aceptando de buen grado sus resultados legítimos, proyecta sobre ellos la luz de los principios fundamentales de la *philosophia perennis;* esforzarse por denunciar, aun en las obras de los que sinceramente profesan la psicología aristotélico-escolástica, infiltraciones muchas veces inconscientes, de doctrinas espureas e incongruentes, es una tarea urgente y absolutamente necesaria para dar orden y sistematización a los resultados de la activísima investigación psicológica de nuestros días.

Empresa es ésta, de vastísimas proporciones, que no puede ser obra de un solo hombre y a la que deberían colaborar todos los que profesan la psicología aristotélico-escolástica y sienten la necesidad de ponerla en contacto con los adelantos de la verdadera ciencia experimental.

La contribución del P. Barbado a esta empresa es, sin duda, una de las más notables en nuestros días. Su recia formación en las ciencias experimentales biológicas y en psicología experimental, y su profundo conocimiento de la doctrina psicológica de Santo Tomás de Aquino, le ponían en condiciones de hacer brotar de su elegante pluma raudales de doctrina provechosísima para todo el que, como discípulo o como maestro, haya de dedicarse a la Psicología.

Este primer volumen de obras póstumas, al que han de seguir otros dos, diligentemente dispuesto y presentado por el P. Fr. M. Ubeda Purkiss, O. P., comprende, después de una introducción bio-bibliográfica, los siguientes tratados: Introducción general a la Psicología experimental, que es a la vez una síntesis y un complemento de su obra publicada ya con el mismo título. Principios de psicofisiología tomista. Correlaciones del entendimiento con el organismo. Estudio histórico acerca de la doctrina de las localizaciones cerebrales. Doctrina tomista acerca de las relaciones del alma con el cuerpo.

Este último es el que menos merece ser computado como psicología experimental, por ser preferentemente de orden filosófico. Esto no obstante, su inserción bajo el título general de estudios de psicología experimental nos parece oportunísima, porque la cuestión que en él se resuelve, según la doctrina de Santo Tomás, que es la de la constitución de la naturaleza de la persona humana y del funcionamiento e influjo mutuo de sus diversas actividades, no puede evitarla ningún psicólogo experimental, por positivista que sea, no sólo como punto de llegada de su investigación, sino también como doctrina que le sirva de punto de partida, en el que necesariamente ha de suponer alguna manera de

ver sobre la naturaleza del hombre; y esta manera de ver, si es opuesta a la doctrina aristotélico-escolástica, enteramente fundada en la experiencia, necesariamente estará inspirada en apriorísticos y falsos prejuicios filosóficos.

F. M. PALMÉS.

PHYLLIS BOTTOME: *Alfred Adler. Apostle of Freedom.* Faber and Faber. London; 279 pp., 12 × 20 cm.

Para llegar a hacerse cargo de lo que es un sistema doctrinal esencialmente ordenado a la práctica, nada más útil que conocer las intimidades de la vida del que lo ha ideado y durante ella lo ha ejercido. La teoría y la técnica del célebre psiquiatra vienés, rival de Freud, aunque psicoanalista como él, y promotor infatigable de la por él llamada "psicología individual", que por la lectura de sus obras nos es fácil de entender, adquiere un relieve especial a través de los 32 capítulos y cuatro apéndices, con un copioso índice alfabético, de que consta esta biografía, compuesta por Phyllis Bottome, esposa de uno de los mejores amigos que Adler tenía en Inglaterra y había sido su discípulo. La autora, según ella misma nos cuenta en el prólogo, no es un científico, ni un profesor, ni siquiera un psiquiatra plenamente ejercitado. Ni se cuenta tampoco entre los amigos de primera hora del psiquiatra vienés. Le conoció más tarde, pero bien, por haber con él colaborado. Es escritora de profesión y las fuentes de su biografía son copiosas y de primera mano, lo cual le permite llegar a lo más hondo del carácter del célebre psiquiatra, del que es una entusiasta admiradora, describiéndole plásticamente con frecuentes anécdotas de su vida, aunque sin crítica alguna de sus doctrinas. Son particularmente interesantes los capítulos en los que expone su doctrina, a base de las publicaciones de Adler; y para conocer el carácter humorista del psiquiatra, el titulado "Humorismo en Psicología". Tanto el hombre como su doctrina constituyen un tejido de paradojas. Según la autora (p. 11) "fué filósofo y al mismo tiempo uno de los psiquiatras más brillantes de su tiempo; fué un gran psiquiatra y, sin embargo, fué desestimado por sus contemporáneos por el peso de su filosofía; fué moralista, sin profesar credo alguno de ninguna religión; fué hombre de ciencia y estaba persuadido de que el hombre, ante todo, es espíritu y responsable de sus propios actos." A lo cual podríamos añadir que el mismo nombre de la psicología que profesaba, llamada por él Psicología individual, es también paradójico; porque, en realidad, su psicología es más bien una Psicología social.

F. M. PALMÉS.

WILLWOLL, ALEJANDRO, S. I.: *Alma y espíritu.* Versión española por JOSÉ A. MENCHACA, S. I. Editorial Razón y Fe, Madrid; 270 pp., 13 × 19 cm.

Entre las múltiples versiones españolas de valiosas obras psicológicas alemanas, debidas a la infatigable pluma del profesor y decano de la Facultad filosófica de Oña (Burgos), esta última de la obra *Seele und Geist,* del insigne

profesor de la Facultad filosófica de Pullach (Munich) y de la Universidad Gregoriana, aventaja, si no nos engañamos, a todas las demás, no ya por la materialidad de la versión, sino principalmente por el valor y utilidad de su contenido. Nada puede ser más oportuno, ni más provechoso para el progreso verdadero de la Psicología que la difusión de la doctrina que en este libro se expone. Preséntase en él una admirable síntesis, breve y concisa, pero al mismo tiempo completa y exacta de la verdadera doctrina sobre la naturaleza del hombre, desde el punto de vista psicológico. Hállanse en el mencionados los legítimos progresos de la investigación experimental moderna, perfectamente armonizados con las grandes e inconmovibles verdades de la psicología aristotélico-escolástica. El vasto y profundo conocimiento que el autor posee de lo antiguo y de lo actual en Psicología es patente a todo el que haya insistido en el estudio o en la enseñanza de la Psicología.

Es posible, con todo, que el principiante y el que tenga de esta ciencia solamente un conocimiento superficial, adquirido con la lectura de algún manual o de estudios fragmentarios sobre materias psicológicas, no comparta con nosotros esta opinión. Puede también este libro ofrecer dificultad al que no esté familiarizado con la terminología psicológica alemana. Pero el que con verdadera simpatía se haya esforzado por armonizar las maneras de ver de los antiguos y de los modernos y las de éstos entre sí, que muchas veces son contrarias, no podrá menos de leer con gran gusto la obra del P. Willwoll, en la que podrá apreciar el mérito de su síntesis, en la que explica la maravillosa unidad del hombre en su ser y en su obrar, pensamiento fundamental de la obra, contra lo que, a primera vista, podría sugerir el título, que nos parece menos a propósito para indicar su contenido, ya que su objeto propiamente no es el alma, sino el hombre entero, cuya alma se identifica con su espíritu.

F. M. PALMÉS.

BENDIT, LAURENCE J.: *Paranormal cognition, its place in human psychology.* Faber and Faber. London, 1943; 79 pp., 12 × 19 cm.

El autor, que es un psiquiatra, sostiene que el hombre, además de la percepción normal a través de los órganos sensoriales, está dotado de otros medios para conocer el mundo exterior. Este conocimiento paranormal que comprende, según él, lo que según diversas maneras de hablar se llama telepatía, clarividencia, intuición, sexto sentido, criptestesia, psiquismo (en el sentido que los ingleses dan a la palabra psíquico, en vez de metapsíquico) (página 11), por buenas razones que el autor largamente expone (pp. 12 ss.), ha de llamarse, según él, la "función *Psi*". *Psi* funciona a veces conscientemente pero con más frecuencia, de un modo inconsciente o en la franja de la conciencia, en muchas gentes civilizadas del Occidente.

Sorprende, ante todo, que el autor no se tome la molestia de demostrar la realidad de la llamada función *Psi*. Dándola por supuesta, se contenta con describir 15 casos de experiencia personal (pp. 28-64), los cuales, sin embargo, como sinceramente confiesa en el mismo prólogo (p. 5), "desde el punto de

vista de la prueba son claramente dudosos (*distinctly dubious*), y expresiones de una opinión que, aunque razonable, es, sin embargo, personal."

Dando, pues, por supuesta y sin preocuparse para nada de las leyes por las que se regía la llamada función *Psi* (no sabemos que la ciencia hasta ahora haya llegado a precisarlas), entra el autor decididamente en el campo de la aplicación de la telepatía a la psicoterapia, no sin otra gran sorpresa del lector. Según él, algunos de los fracasos de la psicoterapia se deben al hecho de que los psiquiatras han ignorado la existencia de la función *Psi* y la técnica conveniente para servirse de ella. La función *Psi* sería la que guía la conducta instintiva de los animales y estaría vinculada al sistema nervioso simpático como a su origen primitivo, capaz de deslizarse del nivel protopático al epicrítico de la percepción, si en el proceso de la individuación o desarrollo del yo se retrasa, pasa a ser regresiva y consiguientemente mórbida. Los principios generales de la psicoterapia que, según el autor, son la objetivación del material y su diligente estudio y comprensión, han de ser aplicados a la función *Psi*, lo mismo que a cualesquiera otros aspectos del hombre.

La impresión que dejaría en el lector este estudio sería la de una gran ingenuidad si no fuese porque, como nos lo dice el autor en las primeras líneas de su prólogo, mereció ser aceptado por el departamento de Medicina de la Universidad de Cambridge, para conferirle el grado de doctor.

F. M. PALMÉS.

BOENHEIM, DR. CURT: *Introdution to present day Psychology*. Staples Press. London, 1946; 108 pp. 14 × 21 cm.

Libro elementalísimo, en el que el autor se propone dar una idea simplicísima de la Psicología y de sus aplicaciones a personas completamente profanas en esta ciencia. No es un texto didáctico de Psicología, ni podría tampoco utilizarse como introducción a ella por el que seriamente quisiera estudiarla, sino, a lo más, para satisfacer la curiosidad del vulgo, que se contenta con no ignorar por completo el significado de algunas palabras con las que se designan algunas escuelas actuales de Psicología y algunas aplicaciones principales de la misma. Los asuntos que trata en la primera parte son: noción general de psicología, psicología animal, behaviorismo y reflejos condicionados, teoría de la gestalt, formación y estructura del carácter, psicología del inconsciente, psicología analítica de Jung, psicología individual de Adler y neurosis. En la segunda parte trata de las aplicaciones a la psiquiatría, a la medicina general, a la educación de la psicología industrial y de la delincuencia. Son los temas expuestos en 24 lecciones dadas a los miembros de la W. E. A. en la *Reading University*. Dudamos mucho que los oyentes llegasen a formarse una idea clara de lo que se les explicaba; por lo demás, con gran sencillez y diafanidad por parte del profesor, a no ser que por su cuenta estudiasen los libros que éste menciona a propósito de cada uno de estos tópicos, en la bibliografía elemental sobre cada uno de ellos, que va al fin del libro.

F. M. PALMÉS.

LINDWORSKI, JUAN, S. I.: *Psicología experimental.* Traducción castellana por el P. José A. Menchaca, S. I. Tercera edición española, corregida y aumentado conforme a la quinta edición alemana. Mensajero del Corazón de Jesús. Bilbao, 1946; 507 pp., 12 × 17 cm.

No hemos de ponderar el valor científico de esta obra, conocido y apreciado por todos los que cultivan la ciencia psicológica y acreditado por sus cinco ediciones alemanas y por su traducción a varias lenguas, en especial entre nosotros por las tres ediciones españolas, debidas a la infatigable pluma del insigne profesor de Oña, que tanto ha contribuído con sus traducciones, principalmente con la de la Psicología del P. Frobes, a que se difundiesen en los países de lengua castellana, y aun en las otras naciones latinas, las ideas de los psicólogos alemanes.

Esta edición, aunque de un formato menor, es substancialmente igual a la precedente. Se diferencia de ella por no presentarse como la anterior acompañada de la versión de la psicología experimental teórica del mismo P. Lindworski, publicada por él anteriormente en alemán, bajo el título *Bosquejo esquemático para una psicología teórica.*

Aunque las maneras de ver teóricas de este autor, aun las contenidas en la psicología experimental, simplemente tal, no siempre son tan claras como desearía el que emprende el estudio de esta ciencia, todavía es siempre interesante para el que quiere estudiar a fondo la psicología moderna, conocer la doctrina teórica de un autor que, como el malogrado P. Lindworski, es discípulo inmediato de Külpe y uno de los mejores representantes de la *Denkspshychologie.*

F. M. PALMÉS.

GOMIS, JUAN BAUTISTA, O. F. M.: *Criterio social de Luis Vives.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Balmes" de Sociología. Madrid, 1946; 372 pp., 13 × 18 cm.

Después de una docta y encomiástica introducción, en la que el P. Gomis presenta en todo su realce la egregia figura de Luis Vives, agrupa el autor bajo 19 epígrafes pasajes diversos, más o menos relacionados con ellos, entresacados de las obras del gran polígrafo.

A veces se citan las palabras textuales de Vives, otras se expone solamente la idea con palabras propias, mezclándose también sugerencias del autor. No siempre se distingue con la debida claridad de quién es el pensamiento que se aduce. Tal vez hubiera ganado la obra en claridad y en rigor científico si se hubiera limitado el autor a hacer hablar al mismo Vives, contentándose con servir de hilo invisible que fuera zurciendo los diversos pasajes del ilustre valenciano, como también distinguiendo con diversos tipos de letra las palabras de Vives y las del autor.

I. GONZÁLEZ.

QUILES, I., S. J.: *Filosofía del cristianismo.* (Colección de Espiritualidad Cristiana; vol. 18). Buenos Aires (Editora Cultural), 1944.

No es lo mismo el tema *Filosofía del cristianismo* que el de *Filosofía cristiana.* Este segundo ya ha sido muy estudiado en los últimos años, y presenta el contenido filosófico que por algunos aspectos pueda o deba llamarse cristiano; pero el primero no expone tanto el contenido filosófico cuanto "cuál es la base y la estructura filosófica del cristianismo" (p. 7), naturalmente hay algunas interferencias entre los dos temas.

El plan del P. Quiles es sencillo y claro: *Primera parte*: *Opiniones* históricas y actuales sobre las relaciones que median entre fe y razón (o filosofía); desde la época patrística, a través del averroísmo, va hasta el racionalismo moderno de Brunschvicg y Messer, con las controversias surgidas a este propósito entre los escritores católicos Mandonnet, Blondel, Maritain, Gilson.

Segunda parte: *Solución* clara y precisa del problema analizando lo que pueden legítimamente pedir las exigencias racionales y lo que pide y da la fe; especialmente tiene en cuenta el autor las objciones modernas contra la libertad del filósofo católico.

Tercera parte: A la luz de las soluciones precedentes discute y valora las diversas *opiniones y objeciones* expuestas en la primera parte.

Es especialmente benévolo con Mauricio Blondel y, en cambio, deja en mala postura (muy acertadamente, por lo demás) la insostenible doctrina de Maritain. Lo más original de la solución del P. Quiles está, quizá, en su exposición de los tres sentidos de la palabra "filosofía" (pp. 131 y ss.), que esclarece no poco todo el asunto. Al fin estudia en un apéndice muy ponderadamente la posición de Max Scheler.

La obra del P. Quiles es excelente en su contenido doctrinal (sin que esto quiera decir por mi parte que suscriba todas sus opiniones sobre puntos particulares); es una obra escrita con diafanidad y precisión de conceptos; sobre todo será útil para las personas ya formadas en filosofía que deseen conocer algo más las relaciones que deben mediar entre fe y razón, o entre cristianismo y filosofía.

Para el éxito de la obra no hay más que un inconveniente: que su autor tiene nombre español y el libro está publicado en Buenos Aires. Si hubiera salido en una *Collection de spiritualité* con nombre extranjero, figuraría en todas las biografías y se le traduciría. Esto ha de estimularnos para saber reconocer nuestros valores; y el P. Quiles es, hoy por hoy, uno de los más destacados y valiosos filósofos que escriben en la Argentina.

ROIG GIRONELLA.

LOPES DE ALMEIDA E SOUSA, ABEL: *Catálogo de Manuscritos. Apostillas de Filosofía;* vol. I: *Lógica.* Coimbra, 1942.

— *Catálogo de Manuscritos. Apostillas de Teología.* Coimbra, 1946.

Sean bienvenidos estos dos magníficos tomos de bibliografía portuguesa. La reciente obra de Lothar Thomas, *Geschichte der Philosophie in Portugal,* sólo abarca hasta el fin del siglo XVI. Pero ¿cómo continuarla sin empezar

previamente por conocer las riquísimas colecciones de manuscritos que abundan, sobre todo de los siglos XVII y XVIII? Ya el doctor Lopes Praça en su Historia (1868) indicaba la oportunidad (y a la vez dificultad) de este inventario previo. El doctor Lopes de Almeida e Sousa ha sabido vencer las dificultades. En este primer tomo nos presenta catalogados los fondos referentes a Lógica (del siglo XVI y, sobre todo, del XVII y XVIII), conservados en la Universidad de Coimbra.

Después de describir cada códice, da el *incipit* y *explicit*, a lo que añade el índice del manuscrito, con indicaciones de autor y fecha, si los hay; al fin del volumen da copiosos índices. Hemos de felicitar al erudito autor por su notable aportación a la bibliografía ibérica, y esperar que pronto pueda llevar a término todo lo que aún queda por reseñar en los archivos portugueses de filosofía.

El tomo teológico no desmerece del anterior. Entre los españoles que ahí figuran están nombres como los de Suárez, Fr. Luis de León, Fr. Juan Gallo, Martín de Ledesma, Andrés de Almada, etc. El doctor Almeida e Sousa ha dotado este catálogo de las mismas ayudas que el filosófico y aun ha mejorado los índices del volumen.

ROIG GIRONELLA.

ARNÁU DE VILANOVA: *Obres catalanes;* vol I: *Escrits religiosos,* a cura del P. Miquel Batllori, S. I., Prólogo de Joaquim Carreras i Artáu, membre de l'I. d'E. C. Barcelona (Editorial Barcino "Els Nostres Clàsics", Colec. A. vols. 53-54). Id. vol. 2, *Escrits mèdics* (Col. A, vols. 55-56). 1947.

Es curiosísima la figura de Arnaldo de Vilanova, que a fines del siglo XIII reunió en su persona las actividades de médico real, visionario, pronosticador de tiempos apocalípticos, predicador de reforma de costumbres, astrólogo y alquimista. Además interesa conocer su actitud, bien poco benévola, ante la escolástica.

El doctor Joaquín Carreras Artáu, en un prólogo de 49 páginas, encierra abundantes datos sobre Arnaldo y el estado actual de los estudios arnaldianos. En el segundo volumen, otro prólogo de 51 páginas del mismo doctor Carreras, nos informe sobre las obras médicas de Arnaldo. A continuación de estos prólogos nos ofrece el P. Batllori en el primer volumen una selección de escritos religiosos de Arnaldo, que sería difícil reunir si no tuviésemos a mano este volumen; en el segundo publica, con el mismo minucioso cuidado, manuscritos inéditos de Arnaldo referentes a medicina. Estos dos tomos de la Colección Barcino constituyen una interesante aportación a la Historia de la Filosofía española.

ROIG GIRONELLA.

NEGRE, P.: *Budismo, enigmas de un Nirvana misterioso.* Barcelona (Colección Labor, núm. 432). 1946.

El prologuista de la obra, doctor D. Pedro Font Puig, catedrático de la Universidad de Barcelona, nos introduce en la obra del P. Negre señalándonos que "quien apenas conozca el budismo tiene una fuente de conocimientos fidedigna, clara y amena, mientras en ella encontrarán segura guía para rectificar, fijar y completar sus conocimientos los que hayan dedicado al pensamiento indio una buena parte de su actividad estudiosa". Y así es realmente este tomito de la conocida Colección Labor: un buen resumen, primero, de lo que se conoce sobre la persona de Buda y el desarrollo de su obra; luego, sobre el contenido ideológico religioso y, finalmente, sobre la moral. Cierran la obra una hermosa "plegaria del budista cristianizado", glosario de palabras, bibliografía, índices y 32 ilustraciones.

ROIG GIRONELLA.

MILLÁS VALLICROSA, JOSÉ MARÍA: *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Arias Montano (Biblioteca Hebraico-española; vol. I). Madrid-Barcelona, 1945.

Mucha importancia tiene para la historia de la Filosofía española el judío-malagueño (oriundo de Córdoba), a quien los escolásticos creyeron árabe y apellidaron *Avicebrón* o *Avencebrol.*

Después de una breve biografía, nos ofrece el doctor Millás la traducción de 20 composiciones poéticas de Ibn Gabirol.

Luego nos habla en el capítulo II de su actividad científica, y nos da la lista de sus obras; discute la cuestión del supuesto *Libro sobre el alma,* que hubiera influído en Gundisalino y Juan Hispano. Su *Libro de la corrección de los caracteres,* cuidadosamente descrito, tiene valor pedagógico y psicológico.

En el capítulo III, el más interesante de la obra, expone con pormenores el doctor Millás todo lo referente al contenido doctrinal de *La fuente de la vida,* obra que tanto influyó en autores judíos, y señaladamente entre los escolásticos posteriores, a través de la traducción latina efectuada (a nombre de Avicebrón) por Juan Hispano y Domingo Gundisalino.

Los capítulos IV y V están dedicados a la poesía religiosa y mística de Ibn Gabirol. Con 40 traducciones poéticas cierra el eminente erudito doctor Millás Vallicrosa su interesante monografía sobre esta figura de la historia filosófica española.

ROIG GIRONELLA.

MIGUEL CALDENTEY, T. O.. R.: *Florecillas lulianas.* Palma de Mallorca, 1946; 146 pp. en 8.º

El opúsculo que el P. Caldentey nos ofrece con el nombre tan modesto como franciscano de *Florecillas* es, en verdad, un delicado ramillete de flores cogidas en los vergeles lulianos de la encantadora isla de Mallorca. A través de sus bellas páginas, "mitad historia, mitad leyenda y mitad autobiografía", el lector percibe el suavísimo perfume de las ascensiones místicas del Doctor Iluminado en el monte Randa, "monte del Amado", y los apostólicos acentos del procurador de infieles platicando en el colegio de Miramar con sus trece frailes menores, que en memoria y veneración del divino Maestro y sus doce Apóstoles se preparan "para poder honrar en la Santa Tierra de Ultramar a nuestro Señor Jesucristo".

La agradable y devota lectura de esta preciosa obrita puede producir no pequeño fruto espiritual en las almas y, por lo mismo, le deseamos la mayor difusión posible.

M. F.

PEDRO QUILLOUX: *El alma de San Agustín.* Trad. de la segunda edición francesa por Ignacio Núñez. Segunda edición L. Gili. Barcelona, 1947. 13,50 × 19,50. cm, páginas 240.

Si escribir una buena biografía no es tarea fácil, componer la de San Agustín es, en cierto sentido, más difícil todavía. Es verdad, que el mismo gran Doctor nos legó en sus *Confesiones* un límpido retrato de su propia alma, llevado a cabo con la sutileza y profundidad que le caracterizan; pero no es menos cierto que los escritos de San Agustín no tienen la fría impermeabilidad de los de otros autores, sino que por todos ellos palpita siempre su gran corazón.

Para escribir, pues, una buena biografía del Santo no basta estudiar las *Confesiones,* sino que precisa recoger cuidadosa y amorosamente los pensamientos y los sentimientos del alma del Doctor de la Gracia a través de la selva impresionante de sus escritos.

Así lo ha hecho el A. Según propia confesión, Guilloux se ha pasado prolongadas horas entre los grandes y polvorientos infolios del Doctor de Hipona, y precisamente por esto—observamos nosotros—ha podido trazar una bellísima y exacta descripción del alma del ardiente apologista de la Iglesia.

El alma de San Agustín se nos presenta bajo todos sus aspectos: *la infancia sin preocupaciones, la juventud inquieta, el Pastor de Hipona, el apologista,* a la luz de sus escritos, que se citan continuamente.

Este trabajo completo dentro de su brevedad, es sumamente recomendable para todos.

La traducción del Sr. Núñez es excelente y tiene la ventaja de añadir en las citas los lugares correspondientes del Migne, la más conocida y usada edición de los Santos Padres.

J. SAURET.

BARTOLOMÉ PALACIOS, S.: *Las encíclicas sociales y el mundo de la postguerra.* Editorial Difusión. Buenos Aires, 1945. Tercera edición, dos tomos: 280 y 264 pp.

En dos tomos muy bien editados nos ofrece el Sr. Palacios una divulgación popular y a la vez verdadera, de una extensa formación social jurídica, de las enciclicas sociales *Rerum novarum, Quadragesimo anno, Divini Redemptoris* y del discurso de Pío XII de 1.º de junio de 1947. Todos los grandes conceptos sociales, como la justicia, la propiedad, el capital y el trabajo, la asociación, el Estado, como asimismo los errores sociales, se van exponiendo con acopio de comentarios que desentrañan y desmenuzan oportunamente el venero riquísimo de los documentos pontificios. Sólo una pequeña confusión hemos observado en las pp. 112 y 113 del primer tomo sobre el derecho de propiedad de los bienes superfluos, que no conceptúa el autor como de derecho natural; la confusión procederá más bien de la terminología, ya que, según la mente del mismo autor, se da a entender que dicho derecho no se justifica sino por razones de índole social; pero no porque así se justifique ha de dejar de ser necesariamente dicho derecho de derecho natural. Otra pequeña confusión se padece en la definición del derecho social y en equipararlo al derecho de gentes de los escolásticos. Pero estas insignificancias en nada quitan el gran valor de la obra como instrumento oportunísimo de difusión del pensamiento social pontificio.

MARTÍN BRUGAROLA.

JOSÉ MARÍA CARDENAL CARO RODRÍGUEZ: *Sociología popular.* Edit. Difusión. Buenos Aires, 1946; 160 pp.

De contenido más amplio, sencillo y popular es la obrita del cardenal Caro, arzobispo de Santiago de Chile, prueba elocuente de cómo la Iglesia sabe descender hasta los humildes para explicarles a su alcance las nociones salvadoras y ennoblecedoras de la sociología cristiana. En la primera parte se exponen las doctrinas sociales católicas sobre la familia y la educación de los hijos, la sociedad civil y la autoridad, los diversos aspectos de la cuestión social y sus remedios, precedidas de algunas nociones apologéticas fundamentales sobre Dios, el hombre, la religión y la revelación. En la segunda parte, en perfecto paralelismo, se van exponiendo en sus líneas fundamentales sobre los mismos puntos los errores liberales y socialistas. Preciosa obrita que en persona del ilustre purpurado refleja la solicitud cariñosa de la Iglesia en enseñar a las clases populares.

MARTÍN BRUGAROLA.

MONS. GUSTAVO, J. FRANCESCHI: *Comunismo.* Edit. Difusión. Buenos Aires, 1946; 468 páginas.

El libro de Mons. Franceschi es el cuarto tomo de sus obras completas, que incluyen la producción literaria, oratoria, educacional, histórica y social de cuarenta años del ilustre director de la revista *Criterio,* donde ha aparecido en gran parte en forma de artículos. En esta recopilación de sus escritos sobre el comunismo se revela, como siempre, poseedor de una amplia y sólida cultura, de una activa experiencia social, que hace vibrar en sus páginas las palpitantes del momento. No se encontrará un estudio sistemático del comunismo, pero sí un valioso arsenal de hechos y de doctrinas sociales y políticas en relación con el marxismo.

MARTÍN BRUGAROLA.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

NEGRE, PEDRO: *¿Fué dualista Zoroastro?* RevFil., 6 (1947), pp. 261-293.

A la luz de las propias fuentes del zoroastrismo, primitivo Avesta, y los Gathas, se ha de concluir con una gran probabilidad que en el fundador del mazdaísmo tan sólo hubo un dualismo ético y no un dualismo radical, metafísico y teológico, como le atribuyeron los intérpretes de la literatura palhavi del Avesta posterior, y popularizaron los Maniqueos. En su estilo de reformador religioso, no de filósofo, Zoroastro ha descrito a Ahura Mazdah como verdadero y único ser supremo, Dios, circundado de virtudes o atributos, predominantemente morales; identificado con él el Espíritu del Bien, Spenta Mainyu, y enfrentado con éste, subordinado y desprovisto siempre de caracteres divinos, el Espíritu del Mal, Angra Mainyu. La expresión esporádica de *gemelos,* aplicada a Ahura Mazdah y al Espíritu Malo, no habría de ser tomada al pie de la letra con un valor de igualdad. En apoyo de la tesis general está, sobre todo, el sentido monoteísta difundido por toda la obra literia y reformadora religiosa de Zoroastro frente al politeísmo iraniano circundante y la doctrina sobre la responsabilidad moral y libertad para elegir entre las dos vías opuestas, el Bien y el Mal, que por ende no pueden ser fuerzas extrinsecas ineluctables. Por lo demás, este dualismo ético moderado, compatible con una concepción monoteísta, no es invención de Zoroastro; lo pudo encontrar en la tradición de sus mayores y aun experimentar una espontánea resonancia de él en la lucha, vivida en su corazón, entre el Bien y el Mal. El problema es eterno y universal, actualizado en todas las religiones y sólo adecuadamente resuelto por el cristianismo. Completan la exposición tres apéndices sobre las escrituras sagradas del mazdeísmo, vida de Zoroastro, personaje de historicidad insegura, y su doctrina escatológica. *L. M. G.*

JOHANNS PIERRE: *La Philosophie religieuse du Vedanta.* NouRevTh, 69 (1947), páginas 665-689.

Partiendo de una descripción a grandes rasgos de todas las fuentes de la literatura india, ordena el autor todos los elementos diversos para darnos, según las categorías familiares de nuestra teología, los dogmas fundamentales del sistema vedántico.

Las fuentes pertenecen a dos series: *Escritura inspirada* (los cuatro Vedas (siglos XV-X), los brahmanas (siglo VIII), los aranyacas, los upanishads antiguos (siglo VII), los upanishads posteriores (siglos VI-V); *tradición* que confirma la Escritura (los Sutras) las grandes epopeyas del mahbharata y el ramayana, los pirana o libros de los orígenes y los tatras).

Según todas estas fuentes armonizadas, Dios es la causa eficiente y material del mundo; las almas y la naturaleza inconsciente están en Dios, formando su cuerpo, en estado de reabsorción; las almas son puros espíritus, chispas que se desprenden de la naturaleza divina. Han venido a ser materiales por haberse apartado de Dios, que en castigo las ha introducido en la materia, según su disposición, o sea su opción eterna de vivir en un mundo material; la naturaleza inconsciente, o *prakriti,* oscurece la luz del alma, de suerte que no ve más a Dios ni a sí misma tal como es en Dios; el alma *tiene dos cuerpos:* uno sutil, que comprende las funciones psicológicas, la inteligencia, los sentidos, la vida fisiológica; otro, grosero, que materializa completamente al cuerpo sutil; el sentido exacto de la creación es el siguiente: el mundo está en Dios en una reabsorción total; en Dios duerme el alma, pero en ella persisten latentes los méritos y deméritos de sus vidas precedentes; Dios se acuerda del *Karma,* de las almas, de su voluntad profunda o de su opción eterna por una vida material; según esto, Dios las introduce en la naturaleza material. Todos los vedantistas admiten la *gracia,* que consiste en una trasfiguración psicológica que nos permite ver de nuevo las cosas tal

como son a los ojos de Dios. Al cristiano la gracia le hace llegar a ser lo que no es todavía, le diviniza; al indio le devuelve la divinización que ya tiene por naturaleza. Las tres vías para ir a Dios son: el *karma-yoga* (vía purificativa), el *jñana-yoga* (vía iluminativa), o sea aprender de nuevo la verdadera naturaleza de las cosas; el *bhakt-i-yoga* (vía unitiva), o sea transformar la representación de Dios en presentación con conocimiento intuitivo y la más profunda intimidad con él. *El fin último* consiste en vivir en una armonía perfectaa con Dios y con el universo. Todos admiten el *cielo*. La visión beatifica incluye la visión de Dios por medio de sentidos espirituales, una vez que Dios posee un cuerpo espiritual. Respecto de los dioses, puede hablarse de un teísmo indio, pero con el que subsiste subordinado el politeísmo. Los *avatares* corresponden al poder divino de manifestar una misma personalidad bajo formas indefinidas y múltiples. Son una esencia de encarnación de los dioses. *N. G. Caminero.*

ROGER, JUAN: *El pensamiento filosófico y religioso del Extremo Oriente*. RevFil, 6 (1947), pp. 57-90.

A diferencia de la filosofía india, que encuentra su traducción, aunque trabajosa, en fórmulas occidentales, la China no admite la posibilidad de conceptos familiares a nosotros. Es preciso tener en cuenta las condiciones geopsiquicas, civilización agrícola del pueblo, en conquista constante del suelo, pegado a él, identificado con la naturaleza, que es una y es la medida y la regla del sombre, como un orden único que preside la vida universal; igualmente digna de atención es la expresión lingüística silábica, en la que cada signo es un símbolo operante mágico, evocador de acciones más que de conceptos. En la armonía del mundo intervienen dos elementos, el Ying y el Yang; el primero agrupa todo lo femenino; el segundo, todo lo masculino; más que principios en oposición, como el bien y el mal, son manifestaciones alternativas, complementarias, en sucesión de "balanceo", como "fórmula rítmica de la vida del universo" (p. 70), en todos sus órdenes: natural, social, político y religioso. Sobre esta alternancia rítmica está el Tao, categoría suprema, "principio soberano de organización y de orden". Esta idea del orden ha dominado todos los otros conceptos de causa, género, contradicción, etc., absorbiéndolos más que eliminándolos. El hombre reproduce la arquitectura del mundo; define su personalidad cooperando con el orden del universo con la etiqueta de los ritos, que abarcan todas las manifestaciones de la vida. No hay propiamnte una religión de realidades trascendentes, sino una técnica de liberación, de autonomía, mediante prácticas higiénicas, ascéticas, en las que juega un papel importante la meditación de suspensión operativa, solitaria. Ese plegarse con fórmulas eficaces al orden universal vivido de cerca en su realidad concreta, aplicado al terreno político, explica en buena parte la estabilidad del pueblo chino, aferrado a la tradición, enemigo de aventurarse a lo extraño no experimentado. Al pie del artículo se encontrará una competente bibliografía abundante y moderna. *L. M. G.*

WILLIGER, CHRISTIAN FRIEDRICH: *II "Pais" di Cebes nel "Phahídon" di Platone*. GiordiMet, 1 (1946), pp. 103-113.

En el *Fedón*, después de las dos pruebas de la inmortalidad tomadas de los contrarios y de la reminiscencia, Cebes sugiere a Sócrates que, si bien ellos están ya convencidos, hay en (*entre*) ellos un "niño" a quien todavía le asusta la muerte como un coco. Sócrates responde que hará falta aplicarle cada día prácticas de encantamiento para tranquilizarle. Este "niño" fué entendido por unos (Ficino, traductor) en el sentido material de un niño *entre* ellos, el más joven de los interlocutores, Apolodoro; por los alejandrinos, en el sentido metafórico de un niño *en*, dentro, de ellos, que sería la parte irracional del alma, no convencida por las pruebas racionales de Sócrates. Williger desecha ambas interpretaciones, la material de *entre* y la generalmente aceptada de *en*, i. e. la irracionalidad, y propugna la tesis de que el "niño" es la misma parte racional, asaltada por la duda temerosa aun después de las pruebas anteriores. En apoyo de esta tesis aduce: *a*) las pruebas de los contrarios y de la reminiscencia se fundan en bases órficas, pitagóricas, de carácter religioso, no satisfactorias, por tanto, a la pura razón; las siguientes, en cambio, son escuetamente racionales, particularmente la de la semejanza del alma con las ideas inmortales, divinas, incorruptibles. *b*) En ciertos pasajes del *Carmides* y del *Teeteto* se habla también de *encantamientos*, entendiendo por ellos los buenos discursos, razones, que hacen al alma sabia. En realidad,

de verdad Sócrates echa mano de dos géneros de encantamiento para calmar al medroso "niño", la razón y la creencia religiosa, ninguno de los dos de por sí suficiente, pero entre sí complementarios. Podrá verse la controversia subsiguiente alrededor del "niño" del *Fedón* entre Williger y C. Braga en GiordiMet, 2 (1947), pp. 60-62.

L. M. G.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La verità di Platone.* GiordiMet, 1 (1946), pp. 168-187; 241-259.

I. El vuelo científico de Platón puede definirse por una doble trascendencia, de lo sensible a lo inteligible y de lo inteligible a la verdad en sí misma. Esta orientación fundamental, unificadora del pensamiento platónico, la saca a luz S. en este ensayo íntimo, lleno de colorido. La desilusión de Atenas, vencida y decadente, impulsa a Platón a buscar un norte y explicación en una superior esfera. Filosofar para él es "total *conversio* de este mundo al otro mundo" (p. 172), en saber socrático, replegado en el interior del hombre. La condición de la auténtica ciencia no puede ser el mundo inestable de lo sensible; la sensación sofista autosuficiente queda a ras de tierra; igual el arte, que no es sino sensación cantada, pintada, esculpida (p. 179). La sensación para Platón tiene sólo una legítima función de estímulo, despertador para lanzar al alma al mundo superior trascendente de las ideas. La ciencia intelectual no es abstracción de lo sentido, sino saber original *a priori*, recuerdo, reconquista de una inteligencia que hay en nosotros. Recuerdo y conocimiento que toca el inteligible, pero no plenamente, no la Verdad en sí, sino una imagen de la Verdad, a la cual, sin embargo, apunta. "Como el conocimiento sensorial remite al concepto que le trasciende y clarifica, así el concepto remite al inteligible en sí del que es reflejo" (p. 186). La ciencia es nostalgia de plenitud no alcanzada aquí. "Lo divino que hay en las cosas y en el hombre no es afirmación de la autosuficiencia del mundo y del pensamiento, sino clarificación y prueba de la *contingentia mundi* y de la *contingentia hominis*" (p. 187).

II. Platón ha descrito la cadena ascensional para elevar el espíritu despegado de lo sensible hasta las alturas del supremo grado del saber, la dialéctica. Como ciencias introductorias y educadoras cuentan las matemáticas, no las físicas, contaminadas éstas de lo sensible, ni las prácticas o pragmáticas, como las económicas. El objeto necesario de la pura ciencia no puede ser sino una verdad anterior al conocer, la realidad ideal, metafísica, con su pluralidad ideológica, convergente en el ápice del mundo inteligible, el bien, el ser, con sus internos entrelazamientos y relaciones. El progreso del saber es indefinido, pues abarca la totalidad de ser; pero si la ciencia total es imposible, la certeza en la realidad de esa ciencia es absoluta (p. 249), con lo que se evita, de una parte la suficiencia, y de otra el escepticismo. La disciplina mental platónica es condición de la moralidad, ya que los grados del conocer son los grados de la purificación y liberación de lo sensible (p. 250). En el balanceo platónico las dos concepciones éticas, la eudemonista (los bienes sensibles del cuerpo complemento de la virtud) y la órfica (salvación sin el cuerpo, enemigo), prevalece la segunda: la disciplina del sentido, en la ascesis individual y social, apunta a la fuga de lo sensible como preparación para la dialéctica. A pesar de los numerosos contactos con la verdad perenne. Platón queda a medio camino en estos puntos substanciales: una materia irredenta a falta de una doctrina creacionista; una inmortalidad diluída en la impersonalidad del alma asociada a incontables individuos en sus eternas transmigraciones; lo bueno, lo bello en sí, lo divino en sí, más que el Dios personal, constituído en término de la tendencia intelectual.

L. M. G.

ANTONELLI, MARÍA TERESA: *I Sofisti in Platone.* GiordiMet, 1 (1947), pp. 129-140; 308-316; 394-405; 2 (1947), 161-167; 255-261.

El presente estudio, integrado por una larga serie de artículos, ofrece más que una investigación histórico-crítica, un análisis estético-literario de este interesante mundo platónico; con todo, se abren en él anchos horizontes para penetrar el significado histórico-filosófico que, aun reducida a sus límites críticos, representa la sofística, tal cual la ha descrito Platón. En una nota preliminar, a título de sinceración, se menciona la tendencia moderna hacia una rehabilitación de la sofística frente a la tesis tradicional desfavorable. Esta rehabilitación tiene dos procedencias: una idealista (Hegel), por motivos filosóficos internos, que revaloriza la sofística, tal cual aparece en Platón, desde

un punto de vista idealista; otra, histórico-crítica reciente, que achaca a Platón un interés polémico con merma de la fidelidad y objetividad. La crisis y decadencia atenienses no sería un hecho vinculado a los maestros sofistas, cuyas semblanzas desfiguró Platón para forzar el contraste con Sócrates. La autora acepta con alguna reserva esta tesis, o más bien prescinde de ella, pues cae al margen del objetivo específico de su estudio; pero reafirma una parte substancial de la tesis clásica, asentando como muy probable que si no hubo una escuela sofística decadente, sí hubo al menos una corriente espiritual sofística concatenada con la crisis política de Atenas, y cuyos rasgos salientes pudo estereotipar Platón en ciertas figuras, originariamente históricas, elevadas a símbolos representativos en el arte platónico. En apoyo de ello está el hecho de la persona histórica de Sócrates, antítesis humana y doctrinal de una sociedad que le reprobó, y cuyo contraste operó en el espíritu de Platón como arranque psicológico para sus diálogos. "De esta necesidad (de fijar el momento espiritual de Atenas) nace la representación ideal de la antítesis Sócrates-sofística, porque en ella cristalizan las dos fuerzas agentes y antagónicas que Platón creyó individuar como elementos constitutivos del drama de corrupción y disgregación de su época" (I, p. 137).

Las siguientes páginas recorren, en un análisis animadísimo, de inmensa riqueza de matices e incomparable fineza espiritual, los rasgos característicos humano-filosóficos con que Platón ha inmortalizado a los adversarios de Sócrates. *Borgias* (p. 310), personaje base, pregonero y preludio de la sofística, hábil retórico, de formas bellas, pero vacías, espécimen de la elegancia y armonía helénicas, por este lado digno de respeto, pero con una enorme "desproporción entre su originalidad especulativa y su exuberancia de forma" (p. 315), elevada a principios de vida social su aparatosa fatuidad, deriva a un pragmatismo de los valores. Tal reverso práctico lo ofrece hecho carne *Callicles* (p. 313), tipo del aventurero político, que corea a Gorgias, reflejando el espíritu sofístico en la ética del poder. *Protágoras* (p. 395), corifeo de una turba de doctos, de infinita mediocridad y desmedida presunción científica, que se esfuma al solo contacto con la verdadera sabiduría de Sócrates. *Hipias* (p. 400) encarna el proceso de la "usurpación de la dignidad filosófica", inadecuable con un puro saber naturalístico, formal. *Pródico* (p. 405), dotado de excepcional pericia en la ciencia del lenguaje, pero encerrado en la pedantería del ingenuo tecnicismo sofístico.

Después de estas grandes figuras vienen los *sofistas menores* (II, p. 161), de menos relieve, personas históricas o libres creaciones del arte; representan la fase del virtuosismo y de la degeneración; alguna mayor personalidad entre ellas tienen *Eutidemo* (p. 163) y *Trasímaco* (p. 164); éste último con un inequívoco papel de enlace entre el mundo sofístico y la situación de la sociedad helénica, espejo de aquella "consonancia entre la pobreza espiritual de los sofistas y la tragedia de la época histórica entera" (p. 164); detrás de él se adivina la *masa*, tercer actor en el fondo de la escena platónica. Trasímaco, nudo de unión con ella, representa mejor que nadie la descaracterización filosófica de la sofística, diluída ya en el sentido común banal de una mentalidad colectiva egoísta y pragmática. La sofística, "nacida sobre el terreno de la erudición y no de la filosofía..., como instrumento de conquista en el campo de la realidad histórica inmediata, alcanza su explicación completa sólo cuando se niega como sofística..., i. e. elevación sobre el sentido vulgar para insertarse en aquella realidad... y volver a entrar en el flujo de la empiricidad misma" (p. 256). Junto a la turba negativa de personajes ya perdidos para la sapiencia, aparece, finalmente, la masa nueva de *jóvenes*, campo de conquista sofística, esperanza positiva que Sócrates intenta ganar para una suerte mejor; figura tipo, Alcibíades. *L. M. G.*

CAPPONE BRAGA, GAETANO: *Aspecti pessimistici della docttrina di Epicuro*. Sophia (1946), pp. 273-281.

Para hacer resaltar bien la doctrina de Epicuro sobre el placer, expone primeramente las doctrinas de Aristóteles, de Platón y de Aristipo de Cirene.

Para Aristóteles el placer es algo positivo, quieto, tranquilo, que no consiste en un movimiento: el movimiento es una vía para algo, mas el placer es algo consumado que se sigue al acto de una facultad bien dispuesta sobre su objeto proporcionado. Platón y Aristipo creyeron que el placer consiste en un movimiento, en un devenir, en un ser algo nuevo. Epicuro admite también el placer cinético que consista en un movimiento,

siguiendo a Platón y a Aristipo; mas para escapar a los argumentos de los aristotélicos, admitió también el placer catastemático o permanente y quieto.

Epicuro jamás abandonó el principio de que el bien consiste en el placer, y así admitió como fin propio de la ética el placer así cinético como catastemático. Este consiste en la ausencia de dolor en el cuerpo y, de perturbaciones en el alma. Y para asegurar este placer dió mucha importancia a la reflexión y las ciencias físicas. A la reflexión, para que ponga límites a los placeres corporales y no traigan el dolor y la perturbación del alma, que es lo contrario de lo que pretende el placer. *Y a las ciencias físicas,* para que éstas investiguen las causas de los fenómenos naturales y no se atribuyan a intervención de los dioses, ni a señales de su indignación, ni a sanción de las acciones humanas: de esta manera la *ilustración* quitará todo miedo y asegurará la perfecta ataraxia: es el materialismo puro. *J. Hellín.*

ELORDUY, ELEUTERIO: *Misión de la estoa en la filosofía perenne.* RevFil, 6 (1947), pp. 5-55.

En la controversia alrededor del origen de la filosofía griega, procedencia oriental o helenismo autónomo, las posiciones exclusivistas, particularmente la de Zeller, portavoz de la tesis helenista, pecan, sin duda, de precipitadas; hay que tener en cuenta en la comunicación de las ideas una difusión social a más de la libresca o literaria. Actúa también en la tesis helenista el prejuicio de una ciencia autónoma que nada debe a la religión ni a una autoridad dogmática. De hecho, esta autonomía racionalista, acentuada en la Academia y más aún en el Peripato, derivó a eclecticismo y escepticismo; la estoa fijó mejor su dogmatismo en una tradición doctrinal, de sentido más religioso y orientalista. La herencia orientalista se acusa concretamente en la estoa en los dos puntos doctrinales de la teoría del acto y potencia y en el concepto de la ciencia. En cuanto al primero, es interesante notar la evolución de la teoría, originariamente expresión del dualismo asiático de la lucha del bien y el mal, fundido en los presocráticos, y después en Aristóteles en la unidad monista de un principio pasivo fecundo, germen de todas las formas; desdoblado luego en la versión estoica que actualiza de nuevo el principio activo personalista y personalizante, la forma, que "es la Providencia de Dios", sentido estoico recogido después en la interpretación escolástica, tomista, de Aristóteles con la introducción cristiana del Dios personal trascendente, como principio del movimiento. En cuanto a lo segundo, la ciencia en Aristóteles es teoría, visión ociosa de la realidad, penetrando los últimos hilos de la trama y recomponiendo, a partir de ellos, toda la urdimbre; en la estoa la ciencia es necesidad y lucha, medicina, fe, creencia religiosa, seguridad lógico-crítica; con un carácter integral que no permite apartados ni siquiera en el terreno teológico y religioso; cabalmente el sentido que ha tenido la ciencia en el ámbito cristiano con antecedente en la sabiduría de los libros bíblicos, y perpetuado en los grandes representantes de la filosofía cristiana, enlazada así con la tradición de la estoa. *L. M. G.*

MILLÁS VALLICROSA, JOSÉ MARÍA: *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena.* Al-An, 12 (1947), pp. 97-122.

Un capítulo resumen de una tesis doctoral del mismo autor sobre Avicena. En la primera parte se esbozan algunas ideas de Avicena sobre la división de la ciencia, el ser, su unidad y su analogía, de inspiración todas ellas aristotélica. En el análisis del ser primero parte del concepto vulgar; pero más tarde parte de la idea de *uno,* posición más neoplatónica. Enseña la distinción real entre esencia y existencia, "una de las más agudas aportaciones de este filósofo al pensamiento humano": la esencia de la criatura es un hueco para recibir al ser; no así Dios, que es acto puro. En la segunda parte se habla de las pruebas de la existencia de Dios. Entre los diversos puntos de partida para llegar a Dios que nos enseña Avicena, el autor señala la distinción real entre esencia y existencia, y potencia y acto. Sus pruebas son las clásicas: la de causalidad; que el ser posible postula al ser necesario, que es único, y tan excelente que de El no se puede predicar nada. En la tercera parte el autor cree que en Avicena se encuentra ya el primer germen del famoso argumento ontológico, que venía preparado ya por otras doctrinas del mismo Avicena. *B. Pérez Argos.*

ALONSO MANUEL: *Domingo Gundisalvo y el "De causis primis et secundis"*. EstEcles, 21 (1947), pp. 367-380.

El padre A., que ha probado ya en otros artículos cómo el autor de esta obra es Juan Hispano, quiere de nuevo hacer ver que, por el estilo y fondo de dicho tratado, no se puede atribuir a Gundisalvo, según han intentado algunos escritores. Para ello lo compara con el "De processione mundi", que, ciertamente, es de Gundisalvo.

Estilo: El latín del "De causis está sobrecargado de arabismos, que dificultan la inteligencia de los mismos conceptos; Gundisalvo cuando habla por su cuenta tiene hasta perspicuidad y elegancia.

Fondo: Metafísica. La misma teoría de la unidad de los seres y, sobre todo, la explicación de la creación, es en el anónimo de un sabor marcadamente avicenista por el intermediario de las inteligencias; mientras en Gundisalvo, Dios crea inmediatamente todo. La misma discrepancia existe al estudiar el origen de la substancia corpórea y acerca de la eternidad del mundo, afirmada en esta obra y negada en Gundisalvo.

En psicología, aunque no se puede hacer la comparación directamente con Gundisalvo, porque no escribió de ello, sin embargo coinciden los conceptos de esta obra con otras que son de Juan Hispano, como el "Tractatus de anima", coincidiendo también con las mismas citas avicenianas. Finalmente, la teoría de la iluminación del entendimiento agente tributaria de Avicena, es completamente distinta de la doctrina que su supone en el "De processione mundi"..

Acaba el padre A. haciendo la hipótesis de que Gundisalvo más bien sería el adversario aludido en la obra "De causis primis et secundis". *Joaquín Jiménez.*

VICTORINI DOUGET, O. F. M.: *Une nouvelle source de la "Summa fratris Aleaxndri"*. *Rev. de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), 51'-66'.

Aunque la crítica está de acuerdo con Rogelio Bacón en desvincular de Alejandro de Halés la paternidad de la Suma, sin embargo le atribuye por justa compensación sus propios escritos, y nos va revelando, poco a poco, el Alejandro desconocido. La atribución de dicha vida a Alejandro, ya en vida del autor, ¿no estaría indicando que él la dirigió y que, sobre todo, vertió en ella sus propios escritos hasta el punto de que en el fondo sea su obra, al menos, en parte muy principal?

A pesar de ciertos autores mal informados, es un hecho confirmado con los testimonios de Bacón y del Chronicon de Lanercost, que Alejandro compuso un comentario a las Sentencias distinto de la Suma. Este comentario se encuentra citado en una nota marginal del Ms. Vat. Ottob. lat., 852 (Duns Scoti IV Oxon). Este comentario, que podía ser una de las fuentes de la Suma, no es ninguno de los que hasta ahora llevan su nombre en los Ms. Los manuscritos de las Cuestiones disputadas del mismo contienen comentarios a los libros de las Sentencias. Si aquéllos son auténticos, luego también éstos podían serlo.

La comparación entre el Ms. Assise 189 con el Comentario de Rufus a las Sent. y el tratado anónimo "De fide secundum diversos magistros" de Münster 257 parecen demostrar, ciertamente, que al menos los libros I y III del Comentario de Asís son de Alejandro. Del libro II se encuentran citas en el Ms. G. N. 347 de la Bibl. Nac. de Florencia. El libro IV se cita en la Summa iuris, de Enrique de Merseburg, y en el anónimo del siglo XIII Speculum iuniorum. La naturaleza misma del comentario y su antigüedad garantizan su autenticidad. Parece ser que el libro IV, más próximo al género de las Cuestiones que los demás, habría sido escrito en una época posterior a la composición de los tres primeros libros. *S. Gómez Nogales.*

CALLUS, DANIEL A.: *La condenación de Santo Tomás en Oxford*. RevFil, 6 (1947), páginas 377-416.

La entrada de Aristóteles en la escolástica del siglo XIII provocó una fuerte oposición en el espíritu tradicional que, a partir de 1260, no antes, invocó la autoridad de San Agustín contra la nueva corriente. El aristotelismo sigue una marcha ascensional desde las tímidas asimilaciones de San Buenaventura hasta los excesos averroistas de Siger, pasando por la posición equilibrada de San Alberto y Santo Tomás. El punto central de la divergencia entre el aristotelismo y agustinismo fue

la teoría hilemórfica, o mejor, el modo de entenderla, pues todos la admitían en sus líneas generales, y dentro de ella la unidad (unicidad) de forma. Ciertas tesis tomistas fueron incluídas en la serie de proposiciones averroístas condenadas primero por Tempier en París (1277) y por Kilwardby, arzobispo de Cantorbery, en una reunión de todos los maestros de Oxford (1277) y luego renovada en la misma Universidad inglesa por Peckham, sucesor de Kilwardby (1284). Cuatro eran los cargos de Peckham contra la tesis tomista-aristotélica de la unidad de forma: *a*) Ir contra San Agustín. *b*) Ser una innovación presuntuosa. *c*) De origen sospechoso. *d*) Fuente de errores heréticos. Cargos todos desprovistos de fundamento; la unidad de forma fué sostenida por muchos otros autores de nota anteriores; la apoyaron algunos de sus defensores en la autoridad de San Agustín, que, por lo demás, no trató expresamente de este asunto; las objeciones de orden teológico, como la no identidad del cuerpo vivo y el mismo muerto, v. gr., el de Cristo en el sepulcro, Eucaristía, el del resucitado, etcétera fueron suficientemente resueltas. Se puede decir que "conservando sin alteración la doctrina tradicionalista (unidad substancial del compuesto humano) la elevó (Santo Tomás) del plano psicológico al metafísico, dándole un sentido universal" (p. 401), al enlazarla con la teoría general del acto y potencia. Es notable la réplica de Knapwell desde el campo tomista; su "quaestio disputata" corrobora la atribución al mismo Knapwell del correctorium corruptorii "Quare". La rehabilitación y exaltación de la tesis tomista ha tenido en la historia una marcha progresiva desde Bouret, sucesor de Tempier, hasta las declaraciones de Pío X. *L. M. G.*

RUBÍ, BASILIO DE: *"De maiori agentia dei" de Ramón Llull.* RevFil, 5 (1946), páginas 597-516.

Escribió este opúsculo R. Llull en 1308; lo editó por primera vez Xiberta (1935) sobre un manuscrito del fondo Ottobiano de la Biblioteca Vaticana. Tiene por objeto defender contra los sarracenos los misterios cristianos de la Trinidad y de la Encarnación, supremas manifestaciones de la actividad divina (agentia) "ad intra" y "ad extra". La significación de Lull y el método científico empleado dan a esta obra un interés filosófico. El articulista desarrolla ante todo la tesis de que la probación luliana de los misterios "por razones necesarias" no va más allá de mostrar, naturalmente, que el entendimiento no puede demostrar la contraria del misterio (prueba negativa, no positiva); a esto llamaría Llull "probabilidad", por oposición a la evidencia directa; no pasarían de ser argumentos de congruencia. Para este lado negativo, solución de dificultades pide Llull, lo mismo que para la probación directa por autoridades de fe, una actitud inicial de "buena voluntad" y de inteligencia fundada (en el mecanismo de su arte). Sigue a continuación la exposición de los argumentos de Llull en los que creemos por nuestra parte ver diluída la prueba "negativa" en argumentos positivos y directos, *a priori*, que se pretende no ser apodícticos, sino sólo congruentes. *L. M. G.*

MARTINS, M.: *Em torno da Historia da Filosofia crista espanhola.* RevPortFil, 3 (1947), pp. 150165.

Extenso artículo de concienzuda crítica sobre el segundo tomo de la *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, escrita por los señores Tomás y Joaquín Carreras Artáu. El crítico señala objetivamente los méritos de dicha obra, una más, y muy importante, en la serie de las ya publicadas por ambos ilustres escritores. Señala algunas incorrecciones de poca importancia, explicables en una obra de gran envergadura como la llevada a cabo por los hermanos Carreras y Artáu; y desearía el crítico que se hubiesen hecho resaltar algunos aspectos más portugueses en dicho volumen. *J. M. A.*

P. MIGUEL FLORI VIADIU, S. I.

In memoriam

Víctima de penosa enfermedad y después de una intervención quirúrgica que, por lo tardía y lo avanzado de la dolencia resultó inútil, el P. Miguel Florí, asiduo y abnegado redactor de esta Revista y profesor de Historia de la Filosofía en la Facultad de Barcelona-Sarriá, moría santamente, como había vivido, el día 28 de octubre de 1947.

La personalidad científica del malogrado P. Florí era, ciertamente, conocida y apreciada entre los que cultivan la filosofía, aunque menos tal vez de lo que sus excepcionales méritos requerían, debido a la extraordinaria modestia de su carácter y a su profunda humildad cristiana, por la que evitaba toda ostentación.

Nació el 20 de noviembre de 1884 en Marganell, pequeña aldea situada al pie de Montserrat, no lejos de Santa Cecilia, de una de aquellas familias patriarcales y sólidamente cristianas y santamente aferradas a sus tradiciones. Los recuerdos de la familia Florí se remontan hasta el 1600. Desde niño se sintió llamado al sacerdocio; inició los estudios de la carrera eclesiástica en Manresa (1897), los prosiguió luego en Vich, en cuyo seminario cursó tres años de Filosofía (1902-1905) y dos de Teología (1905 1907); por haber ganado una beca, cursó el tercero en el seminario de Barcelona (1907-1908), terminando el estudio de la Teología en orden a la licenciatura en la Universidad Pontificia de Tarragona (1908-1909). El 7 de julio de 1909 celebraba su primera misa en el altar de la Virgen de Montserrat; y después de dos años de ministerio parroquial (1910-1911), ingresaba en la Compañía de Jesús el 16 de septiembre de 1911. Completados en ella sus estudios de Letras, Filosofía y Teología hasta 1919, fué destinado a profesor del Colegio Máximo de Barcelona-Sarriá, primero en la facultad de Teología, y desde 1921 definitivamente en la de Filosofía. Durante los siete años que ésta hubo de instalarse en el extranjero, con motivo de la dispersión de la Compañía en España, fué su principal sostén, primero en Aalbeck (Holanda) y luego (1932-1933) en Avigliana (Italia) y, a su vuelta, en Sarriá, hasta su muerte.

La trayectoria de la labor científica del P. Florí como escritor queda trazada por sus escritos publicados o todavía inéditos, que, en cuanto sea posible, vamos a reseñar por orden cronológico.

De valore sensus communis secundum doctrinam Iacobi Balmes in problemate critico solvendo, discurso inaugural del curso 1926-1927. Colegio Máximo de Sarriá. *Compendio de Lógica fundamental en los escri-*

tos filosóficos de Balmes, "Razón y Fe", Madrid, 1927. *Valor de las formas dialécticas según Balmes,* "Estudios Eclesiásticos", 6 (1927), pp. 400-414. *De problemate critico secundum doctrinam I. Balmes,* "Analecta Sacra Tarraconensia", 5 (1934), pp. 33-102. *Notas críticas sobre la "Introducción a la fenomenología de Edmundo Husserl",* "Estudios Eclesiásticos", 36 (1934), pp. 155-174. *Las relaciones entre la Filosofía y la Teología y concepto de la filosofía cristiana en el "Arte Magna" del Beato R. Lulio* "Razón y Fe", 106 (1934), pp. 289-450; 106 (1934), 450-468; 107 (1935), 171-177. *Intorno al blondelismo,* "La Civiltà Cattolica", 1935, quad. 2049-2050. *Dues noves testimonianças sobre el Doctor illuminat.* Homenatge a Antonio Rubio i Lluch, "Analecta Sacra Tarraconensia", 12 (1936), pp. 171-177. *Un nuevo impulso a los estudios balmesianos,* "Estudios Eclesiásticos", 15 (1936), pp. 334-359. *L'essere e gli esseri di Maurizio Blondel,* "La Civiltà Cattolica", 1937, quad, 2078-2079. *Descartes y Balmes,* en el volumen "Cartesio", suplemento al volumen XIX de la "Rivista di Filosofia Neo-escolastica, Milán, 1937, páginas 335-352. *De Criteriología,* "Razón y Fe", 116 (1939), pp. 404-415, *Actualidad de Raimundo Lulio,* "Razón y Fe", 124 (1941), pp. 156-161. Versión castellana en dos volúmenes de la obra del P. I. Casanovas, S. I: *Balmes la seva vida, el seu temps, les seves obres.* Editorial Balmes, Barcelona, 1944. *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Lull?,* "Las Ciencias", VII (1942), pp. 585-606. *La crítica del kantismo en la "Filosofía fundamental" de Balmes,* "Estudios Eclesiásticos" (1945), pp. 361-369. Capítulo adicional a la Historia de la Filosofía de la edición balmesiana de la *Filosofía elemental,* de Balmes (1944). *Adiciones de filosofía española a la Historia de Filosofía,* de Tredeci (Gili, Barcelona, 1944). *Sobre la duda real negativa como actitud inicial ante el problema crítico,* 1 (1945), pp. 343-348. *La historia filosófica del lulismo,* PENSAMIENTO, 3 (1947), pp. 199-210. *El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana,* en "Balmes", número extraordinario del vol. 3 de PENSAMIENTO (1947). *Bio-Bibliografía balmesiana,* en la mencionada publicación. Aparecerán póstumos en "Las Ciencias", *La crítica balmesiana del leibnizianismo,* y en el "Giornale di Metafisica", de Turín, *El filósofo español Jaime Balmes. En el primer centenario de su muerte.*

A lo dicho hay que añadir un estudio sobre *El Criterio,* de Balmes, que fué premiado en un concurso promovido por los organismos oficiales para conmemorar el centenario del famoso libro balmesiano, y que esperamos será por ellos publicado; y principalmente lo que tenía ya compuesto para la obra magna en la que principalmente trabajaba: una *Historia de la Filosofía.* De ello esperamos podrá publicarse algo a su nombre.

Por los títulos de sus publicaciones, échase fácilmente de ver que la especialización del insigne profesor fué la crítica y la historia de la Filosofía. Conocía tan profundamente como pocos el kantismo y el neokantismo. Sus estudios sobre Lull le valieron ser nombrado *Magister* por la "Schola Luliana", de Mallorca. Pero su autor favorito fué siempre

Balmes, cuyas obras le eran tan familiares como a su mismo autor. No creemos exagerado afirmar que después del P. Casanovas que, con la biografía definitiva de Balmes y con la edición de sus obras completas dió el impulso más eficaz al estudio y al aprecio de la personalidad de este gran filósofo español, nadie ha contribuído más a la recta interpretación de sus doctrinas filosóficas que el P. Florí. No es de extrañar, pues, que recientemente fuese nombrado, por el C. S. de I. C., vocal del Comité de Barcelona para la organización del Congreso Internacional de Filosofía que se proyecta, con motivo de los centenarios de Balmes y de Suárez.

Pero la labor más fecunda del P. Florí no es tanto la de escritor cuanto la de profesor solícito de la formación particular de cada uno de sus discípulos. Ninguno habrá entre los muy numerosos de veintisiete años de profesorado que no conserve un gratísimo recuerdo de su abnegación y entrega total y desinteresada al cargo de enseñar. Sin interés personal alguno, prodigaba su solicitud, no sólo a los que se iniciaban en el estudio de la Filosofía, sino también a los que se ejercitaban en el trabajo de investigación propio de los seminarios y de las tesis doctorales, a cuya dirección fácilmente se prestaba. Ni eran solamente los que habían sido sus discípulos, los que para ello solicitaban su dirección, sino también doctorados de otras facultades y Universidades de Italia y de América, quienes le pedían consejo para sus investigaciones. ¡Que santa gloria haya tan benemérito profesor!

CRONICA

ESPAÑA

Instituto "Luis Vives" de Filosofía.

Requerido por graves tareas científicas, el R. P. Santiago Ramírez ha renunciado a la dirección del Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Para sucederle ha sido designado el Dr. D. Juan Zaragüeta. La personalidad del nuevo director es bien conocida: es catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central y secretario perpetuo de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Cursos y conferencias.

En la Facultad de Filosofía de Chamartín de la Rosa (Madrid) pronunció el día 3 de octubre el discurso inaugural del curso 1947-1948 el decano, R. P. José Hellín, que disertó sobre *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez.*

En la Pontificia Universidad de Comillas (Santander) pronunció la lección inaugural del curso 1947-1948 el profesor de Criteriología de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad, R. P. José María Alejandro, S. J.; desarrolló el tema *Gnoseología de Suárez.*

Organizado por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el profesor de la Universidad de Oxford, R. P. Daniel Callus, O. P., ha desarrollado un curso sobre historia del aristotelismo medieval. Expuso con particular detención y abundante información crítica la progresiva introducción de Aristóteles en el mundo latino medieval.

En los días 4 y 5 de agosto próximo pasado, en la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", de Santander, ha pronunciado dos conferencias el catedrático de Filosofía de la Universidad de Pavía y director de la revista *Giornale di Metafisica,* doctor Michele F. Sciacca. En su primera lección sobre el tema "La conquista del hombre", examinó las etapas que en la consecución de la verdad de su ser y del significado de la propia existencia tiene que recorrer el ser humano. "El hombre es un *quid* que es y se manifiesta"; es manifestación, asimismo, de su existencia en su singularidad concreta, original, intrasferible. La humana existencia es una manifestación comunicativa de su propia realidad a la realidad circundante (los otros, las cosas), en eficaz relación de compenetración mutua. El hombre se siente como alma y cuerpo, como integración de sentido, inteligencia y voluntad, como persona: De toda su persona debe dar el hombre testimonio en todos sus actos. El cuerpo es su debilidad, pero también es el sostén, en este mundo, de su vida espiritual. El sentir corpóreo es el sentimiento fundamental, principio de la autoconciencia del espíritu. En el hombre, además, está implícita la noción del ser: la idea del ser es la raíz y el motor del todo pensar. Sciacca llama intelección fundamental a la intuición que el hombre tiene de sí como ser real espiritual, al mismo tiempo que tiene la intuición fundamental del ser ideal. En esta intelección fundamental se despierta, a su vez, en el hombre la libertad originaria de ser como es y de no ser de otra manera. Sciacca concluye: "Como espíritu soy mi integridad: razón inteligente e inteligencia racional. Como espíritu soy certeza verdadera y verdad cierta; certeza que no se objetiva en la racionalidad, mas que se ayuda de la mediación racional para captar la verdad por sí misma. Pero la mediación racional no puede extenderse hasta el punto de explicar racionalmente todo el contenido de la inteligencia. Hay una parte en mí que la vivo sin nunca me-

diar la razón, que la sé, sin que jamás la conozca racionalmente." En su segunda conferencia disertó Sciacca sobre "La finalidad del hombre", para mostrar cómo un examen profundo de la intelección originaria descubre en ésta la inserción del ser real, particular y finito en el ser ideal intuído, indeterminado, universalísimo. Inserción del ser concreto del existente finito en el ser infinito posible. Pero el ser ideal intuído no agota la capacidad cognoscitiva del hombre: apela a un Trascendente, a una Realidad absoluta. El ser de la conciencia como testimonio, el sentimiento de la propia condición de creatura, de la propia contingencia y limitación, descubren al hombre su origen primero y fin último. La lucha del hombre consiste en el esfuerzo incesante por igualar la vida con el destino cierto: "Saber—dice Sciacca—de dónde comienza mi existencia, es también saber dónde acaba." Dios es la finalidad suprema y absoluta del hombre.

En los días 19 y 21 de noviembre el profesor Sciacca disertó en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) sobre problemas actuales del pensamiento filosófico. En su primera conferencia habló en particular de "Existencialismo espureo y existencialismo auténtico": espureo—explica Sciacca—es el existencialismo como filosofía de lo finito, inmanentista, irracionalista y ateo; auténtico es el existencialismo como filosofía de lo finito, que aspira a lo Infinito real, trascendentalista, no irracionalista, religioso. Sciacca puso de manifiesto las contradicciones de aquel existencialismo y la superioridad filosófica del auténtico. En su segunda conferencia habló Sciacca de "Catolicismo civil y civilización auténtica". Condena el catolicismo civil, que sacrifica la inmutable firmeza del dogma y la tradición católica al sentido no cristiano del mundo moderno. Aboga por una civilización cristiana, en la cual la filosofía debe asumir su papel dirigente, con una conciencia plena de la compatibilidad de aquella inmutable firmeza dogmática y tradicional con la necesaria adaptación a la problemática nueva de los tiempos actuales. Sciacca proclamó con justeza la legítima libertad del pensamiento filosófico católico, respetuoso con toda autorizada tradición, pero nunca esclavo de arcaísmos estériles.

En el salón de actos del Instituto "Luis Vives" el profesor Sciacca dictó, los días 20 y 22 del mismo mes de noviembre, dos lecciones sobre Blondel.

REPUBLICA ARGENTINA

Fundación Vitoria y Suárez.

De la constitución de esta Fundación el 25 de noviembre de 1946 dimos cuenta oportunamente en PENSAMIENTO, 3 (1947), p. 123. Hoy nos complacemos en dar noticia de su primera sesión pública, que tuvo lugar el 10 de septiembre de 1947, en el salón de actos de la Academia Nacional de Ciencias Económicas de la ciudad de Buenos Aires. Pronunció el discurso inaugural el presidente de la Fundación, D. Atilio Dell'Oro Maini; intervinieron después los doctores Octavio N. Derisi, Faustino J. Legón e Isidoro Ruiz Moreno. Cerraron el acto con breves y cordiales palabras D. Antonio Luna, profesor de la Universidad de Madrid, y D. Enrique Gómez Arboleya, profesor de la Universidad de Granada.

Del discurso del doctor Dell'Oro, ya que no nos es posible, como bien mereciera, transcribirlo íntegramente, reproducimos algunos párrafos:

"Las enseñanzas impartidas por el célebre dominico fray Francisco de Vitoria, desde su cátedra de Salamanca, constituyen el fundamento y nos dan la fórmula intelectual de la obra entera de la conquista, cuya concepción, elevada a la esfera de los principios normativos por su razonamiento, se desarrolla en el largo proceso de la organización jurídica de los pueblos descubiertos, con tal hondura y variedad de aplicaciones, con tan segura posesión de los rumbos de la política temporal que, compenetrada y absorbida en las expresiones contingentes del imperio, su vigencia se disimula tras el despliegue imponente de los hechos y sólo se hace patente cuando, ahondando el conocimiento, descúbrese en su integridad el alma que los mueve o el pensamiento que los define. Aquellas ideas iluminan no sólo el tránsito de España a su mayor grandeza, sino también el nacimiento espiritual de las naciones americanas..."

"La fecundidad de la enseñanza vitoriana proviene, en realidad, de su mérito objetivo y universal, superior a las contingencias históricas para las que fué dictada. El

análisis, por ejemplo, de los títulos invocados para justificar, en el momento de su ejecución, la conquista de América por la corona de España, implica necesariamente el discernimiento de sus causas legítimas o inválidas, plantea dentro del orden jurídico la empresa cometida al afirmar, sobre la pujanza de la fuerza imperial, las razones imperecederas de la justicia; pero, además, la tesis de que los pueblos descubiertos tenían, pública y privadamente, verdadero y cabal dominio de sus posesiones, importa el reconocimiento de la racionalidad y dignidad personal del indio y de la existencia de verdaderas naciones independientes, cuyo ingreso en el orden de las relaciones jurídicas entre los pueblos, en pie de igualdad con España, señala, a un tiempo, el fundamento originario de la verdadera libertad de América y el nacimiento del derecho internacional moderno..."

"El magisterio de Vitoria originó en la España de los siglos XVI y XVII una escuela nutrida, vigorosa y brillante, cuyas doctrinas se difundieron por Europa y por América, a través de las cátedras universitarias y de las leyes del Imperio. La larga nómina de sus discípulos y continuadores llena una gran etapa de la cultura universal, revela los quilates de su virtud pedagógica y la razón de su enorme influencia; Soto, Báñez, Molina, Menchaca, Castro y, sobre todo, Suárez, una de las más grandes figuras de la escolástica, desarrollaron sus ideas jurídicas con extraordinaria amplitud, sin que la variedad y la riqueza de contenido de cada aporte alteraran la unidad substancial de la escuela..."

"Nos proponemos orientar nuestros trabajos hacia una doble finalidad, estricta y y exclusivamente científica; una, de carácter histórico, consistente en el estudio de las obras de aquella escuela y de su propagación en los autores y maestros de la época virreynal; otra, de intención doctrinaria, destinada a llevar al debate contemporáneo sus ideas fundamentales, sometidas a la prueba de la evolución actual de las ciencias jurídicas y de las exigencias de la realidad. Queremos especialmente, bajo la angustia de estos tiempos turbios del mundo, despertar y estimular, entre los jóvenes estudiosos, la vocación de la justicia para fundar sobre la certeza de los principios inderogables la continuidad constructiva del esfuerzo de las sucesivas generaciones. Tenemos la esperanza de cumplir nuestros anhelos."

"Honran a esta sesión con su presencia dos eminentes profesores del claustro universitario español: D. Antonio Luna, titular de la cátedra de Derecho internacional público de la Universidad de Madrid, y D. Enrique Gómez Arboleya, de la de Filosofía del Derecho, de la de Granada. Ambos representan la pujante renovación de los estudios en la madre patria, notable por el vuelo de su especulación, la hondura de las doctrinas, la severidad de los métodos, la frescura juvenil del impulso, el vivo y constante contacto con las más modernas y valederas corrientes del pensamiento universal. La participación de ambos en nuestras tareas nos asegura la ejecución proficua de la labor inicial. Ha de ser tan grata al espíritu de ellos como al nuestro invocar, con este motivo, el recuerdo de la España inmortal que, en la hora plena de su historia, da al mundo, con la hazaña de Colón, la perfección de su integridad geográfica, y a la cultura, mediante el verbo de Vitoria, la definición jurídica del Estado moderno, entonces naciente, y el descubrimiento del Derecho internacional."

El profesor Derisi disertó acerca de la innovación metodológica de Vitoria; ésta se funda en el estudio cuidadoso de las fuentes del conocimiento, así natural como sobrenatural, sin descuidar la indagación de los principios esenciales inteligibles. Sustituye el lenguaje rudo de la escolástica decadente y, sobre todo, trascendiendo el método estrictamente tal, frente a la escuela "terminista" de su tiempo, que reducía nuestros conceptos universales a puros términos verbales (nominalismo), defiende el valor objetivo de nuestros conceptos universales, y con él el valor de la inteligencia para llegar a la esencia de la realidad. La contribución doctrinal de Vitoria resulta de la aplicación de dicho método a la actividad práctica humana, merced a la cual organiza el saber jurídicomoral a la luz de las exigencias ontológicas del último fin del hombre y de las esencias determinadas por ese fin como un deber ser impuesto por el ser.

El doctor Legón habló de la doctrina vitoriana del origen del poder, que es la más comúnmente sustentada por la mayoría de los escolásticos; tal doctrina orienta éticamente los procesos políticos, amengua el riesgo del despotismo y da razonable participación al pueblo en el gobierno. Esa posición reviste dramático interés en la

época del resurgimiento del Estado moderno, con su propensión absolutista. La ley tiene en Vitoria sentido racional y supeditación finalista, y revela una clara y eficaz concordancia de "inteligencia" y "decisión". La idea del ser político, con su adecuado realismo, defendida por Vitoria, y más cabalmente por Suárez, brinda al Estado segura base ontológica y facilita su ordenamiento jurídico.

El doctor Ruiz Moreno expuso la doctrina de la soberanía del Estado en la comunidad internacional, según Vitoria: Vitoria es el primer sistematizador científico del principio de limitación del derecho de soberanía, en base a la coexistencia de Estados iguales, que forman una comunidad sujeta a un régimen jurídico de naturaleza superestatal y coactiva; y de este principio se deriva el derecho de comunicación, que abarca los de comerciar, entrar y transmitir en su territorio, recorrer sus vías y aprovechar sus puertos, y el más amplio y general de la libertad de los mares; por igual razón la guerra debe tener un contenido jurídico que demuestre la licitud de la causa que la provoca; no puede ser una mera determinación arbitraria del Gobierno; Vitoria esboza la tesis de "los oficios de la humanidad", que importa la protección de los derechos internacionales del individuo, ejercitada por los demás países.

Conferencias de los Sres. Luna y Gómez Arboleya.

En el salón de actos de la Institución Cultural Española, de la ciudad de Buenos Aires, pronunció el día 11 de septiembre de 1947 una conferencia el catedrático de la Universidad de Madrid D. Antonio Luna sobre *Política y Derecho internacional*. Trató de los siguientes puntos: 1) Menosprecio y alabanza del Derecho internacional, 2) Razón inversa entre pensamiento y realidad política. 3) Concepto de lo político. 4) Lo político en las relaciones internacionales. 5) Dialéctica entre política y Derecho internacional. 6) La diplomacia como factor de integración de lo político con lo jurídico. 7) ¿Maquiavelismo o prudencia política?

En el mismo salón, el 12 de septiembre de 1947 el catedrático de la Universidad de Granada D. Enrique Gómez Arboleya desarrolló el tema *Introducción a la filosofía española del Siglo de Oro*. He aquí el sumario de la disertación.

Introducción. La Filosofía es un modo fundamental de la existencia humana y, por tanto, hablar de filosofía española es traer a luz el secreto de nuestra áspera y espléndida España.

1. El desarrollo de la filosofía medieval: de la evidencia de Dios a la conquista de las cosas. Equilibrio del siglo XIII y su descomposición en los siglos XIV y XV; la pérdida de Dios del horizonte intelectual; la razón, instrumento sólo de la vida en el mundo; el predominio de la individualidad sobre la esencia.

2. El intento de la filosofía española: completar el legado clásico con las aportaciones modernas. Francisco de Vitoria y sus discípulos. Españoles en Trento.

3. Los tres grandes temas de la filosofía barroca española. Dios en su infinita plenitud de perfección (paréntesis: eco de esta idea en Leibniz). El mundo como una equilibrada armonía de contrarios. El realismo español en la metafísica barroca de Suárez (paréntesis: unidad y variedad en la metafísica de Leibniz: Schopenhauer en el Weimar de Goethe y su elogio de España, Nietzsche). El tercer gran tema: el hombre haciendo titánicamente, con su libertad, el camino que le acerca o aleja de Dios.

Conclusión: gallardía y dramatismo del hispano existir.

BELGICA

XXI Sesión de la Union Academique Internationale.

En 1939, 8-11 de mayo, celebró la Union Académique Internationale su XX sesión anual. Interrumpidas estas reuniones en los años siguientes por las adversas circunstancias producidas por el estado de guerra mundial, se han reanudado este año 1947, en Bruselas, los días 29 y 30 de septiembre y 1.º de octubre, en los cuales ha tenido lugar la XXI sesión anual de la U. A. I., bajo la presidencia del profesor David Ross, conocido investigador de las obras de Aristóteles en la Universidad de Oxford. España ha estado representada por el R. P. Manuel Alonso, S. J., bien conocido tam-

bién por sus ediciones de Pedro Hispano y sus estudios sobre Gundisalvo y otros autores del mismo período, y el Rvdo. Sr. D. José Muñoz, que trabaja actualmente en Oxford, bajo la dirección del mencionado profesor Ross. La representación más numerosa era la belga, compuesta por los profesores Ch. de Visscher, F. Mayence, A. Delatte, P. Peeters, S. J.; A. Mansion, G. Rijckmans, A. Severyns y M. Hombert. Asistieron también los investigadores franceses H. Truchy, J. Basdevant, M. Roques y A. Merlin; los holandeses C. W. Vollgraff, E. M. Meyers y W. J. M. van Eijsingan; los ingleses Fr. Kenyon y J. H. Baxter; los noruegos Helge Klaestad y Leiv Amundsen; los suecos E. Lofstedt y T. J. Arne; los Estados Unidos estaban representados por R. H. Shryock y R. P. McKeon; participan también en la sesión representaciones de Austria, Dinamarca, Finlandia y Yugoslavia; Italia delega en G. Lugli, secretario general del Consejo Nacional de las Academias italianas.

La U. A. I. está constituída por diversas Comisiones, que se ocupan, respectivamente, de la realización de las siguientes empresas:

Corpus vasorum antiquorum.
Catálogo de los manuscritos alquimistas.
Obras de Grotius.
Diccionario del derecho consuetudinario de la Indonesia.
Diccionario del latín medieval.
Forma orbis Romani et Corpus Inscriptionum.
Documentos históricos inéditos concernientes al Japón.
Ediciones científicas.
Corpus Philosophorum medii aevi.
Codices latini antiquiores.
Concordancia e índices de la tradición musulmana.
Monumenta Musicae Byzantinae.
Diccionario de la terminología del Derecho Internacional.

Cada una de estas Comisiones ha celebrado sus reuniones aparte, y en ellas se ha dado cuenta de los trabajos realizados o en proyecto, en orden a la realización de la especial empresa que les está encomendada.

No nos es posible hacer referencia aquí de todas estas deliberaciones, todas ellas, sin duda, del más alto valor científico. Nos limitaremos, por juzgarlo de mayor interés para los lectores de PENSAMIENTO, a dar más amplia noticia de las actas de las reuniones de dos Comisiones: la encargada del Corpus Philosophorum medii aevi y la que se ocupa del nuevo Diccionario del latín medieval.

La Comisión del Corpus Philosophorum medii aevi se reunió bajo la presidencia del profesor Ross, con la asistencia de los Sres. R. P. Alonso, Amundsen, Baxter, Hoeg, Lugli, McKeon, Mansion, Muñoz, Roques, Tudeer y Volgraff. El profesor Ross dió lectura de un informe redactado por el profesor italiano L. Minio-Paluello (actualmente en Oxford), acerca de la edición del *Aristoteles latinus*. Reproducimos este informe en lo más sustancial de su contenido; dice así:

El *Aristoteles latinus* fué proyectado como una parte del *Corpus Philosophorum medii aevi*. La Union Académique Internationale se propuso, en 1930, editar con este nombre todas las traducciones latinas de las obras de Aristóteles o del pseudo-Aristóteles y sus comentarios latinos medievales. He aquí el estado actual de este proyecto:

A) Trabajo ya publicado:

Relaciones anuales sobre el trabajo realizado por los diversos colaboradores han aparecido de 1931 a 1938 en el *Bulletin de la Classe des Letres* (5.ª serie, volúmenes 17-24) de la Académie Royale de Belgique.

La Academia Polaca de Letras y Ciencias ha editado dos volúmenes de *Prolegomena in Aristotelem latinum*: I, A. Birkenmajer, *Classement des Ouvrages attribuées à Aristote par le Moyen Age Latin* (1932); II, W. L. Lorimer, *The Text Tradition of the Interpretatio Anonyma of pseudo-Aristoteles "De Mundo"* (1934).

El primer volumen del Catálogo descriptivo de los manuscritos que contienen textos aristotélicos y pseudo-aristotélicos y otros concernientes al *Aristoteles latinus*, fué editado en 1939 por la *Libreria dello Stato* (Roma), con el título *Aristoteles latinus, Codices*, descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis A. Birkenmajer, M. Du-

long, A. Franceschini, *pars prior*. Romae, 1939 (763 pp.). Este volumen contiene la descripción de los manuscritos conservados en Inglaterra, Francia, Alemania, Austria, Bélgica, Checoslovaquia, Holanda, Dinamarca, Estados Unidos y Dantzig.

B) Trabajo en prensa:

La *Libreria dello Stato* (Roma) está imprimiendo la edición preparada por W. L. Lorimer de dos traducciones del pseudo-Aristóteles "De Mundo".

C) Material dispuesto para su publicación.

Está ya hace tiempo preparado y dispuesto para su publicación el segundo volumen del Catálogo de los Códices. Este volumen contendrá los manuscritos de Italia Vaticano, España, Suiza (y restantes naciones no reseñadas en el primer volumen) y los índices generales de los dos volúmenes. La descripción de los manuscritos españoles había sido encomendada para su rectificación al profesor Fr. Dondaine en 1939; pero impedido por otros trabajos de cumplir este encargo, ha legado al profesor Minio todos sus materiales relativos a dichos manuscritos españoles.

D) Trabajo realizado por los editores señalados para cada uno de los textos:

1. *Physica*.—A. Mansion (Louvain) ha transcrito el único manuscrito existente de la *Physica Vaticana* y ha hecho un trabajo pormenorizado de esta versión incompleta. Tiene también muy adelantado el trabajo preparatorio para la edición de la *Physica vetus*, de la cual ha colacionado un cierto número de manuscritos. Este último trabajo lo ha realizado en orden a la edición de la versión a partir del árabe (*Physica Cremonensis*) y de la versión revisada de la *Vetus*, atribuída a Guillermo de Moerbeke (*Physica Novae Translationis*).

2. *De Coelo* y el Comentario de Simplicio a esta obra. D. J. Allan (Balliol College, Oxford) ha descubierto el texto completo de la versión del libro II *De Coelo*, de Roberto Grosseteste, y lo ha transcrito del único manuscrito existente. Ha transcrito también la versión completa de G. de Moerbeke y colacionado un cierto número de manuscritos de ella. Allan ha encontrado también la versión de Grosseteste del Comentario de Simplicio al libro II *De Coelo*.

3. *Historia Animalium*.—El profesor Gunnar Rudberg (Uppsala) prepara una edición de la versión de G. de Moerbeke

4. *Methaphysica*.—El R. P. Daniel Callus, O. P. (Oxford), prepara parte de la edición de la *Metaphysica Vetustissima*. Con él se ofrece a colaborar el Dr. H. Drossort Lulofs (Amersfoort).

5. *Ethica ad Nichomacum*.—Fr. Franceschini (Università Cattolica, Milán) ha hecho considerable acopio de materiales para la edición de la *Ethica Vetus* y *Nova* y del *Liber Ethicorum*, aunque todavía es mucho lo que le queda por hacer.

6. *De Intelligentia*.—El Dr. L. Minio-Paluello (Oxford) ha colacionado una docena de manuscritos, incluyendo el único existente del siglo XII, sobre el que habrá de apoyarse la edición crítica.

7. *De Somno et Vigilia*.—El Dr. H. Drossart Lulofs ha publicado *Aristotelis De Somno et Vigilia liber adiectis Veteribus Translationibus*... (Leiden, 1943).

8. *Organon*.—El Dr. Minio-Paluello ha transcrito y colacionado un cierto numero de manuscritos de las tres versiones de las Categorías (por Boecio, por un traductor desconocido del siglo IX y por G. de Moerbeke). También ha transcrito y colacionado otros manuscritos de esta misma versión; ha transcrito las versiones boccianas de *Sophistici Elenchi* y *Priora Analytica*, y la "vulgata" de los *Posteriora Analytica* de un manustrito de principios del siglo XIII; ha colacionado estas dos últimas obras sobre otro manuscrito.

9. *Meteorologica* y *De Generatione et Corruptione*.—Minio-Paluello ha transcrito de un manuscrito, y en parte colacionado con otros, la versión del libro IV de los Meteoros, por Enrique Aristipo, y la versión del griego del *De Generatione et Corruptione* (la llamada *Vetus Translatio*).

10. *Poetica*.—El difunto E. Valgimigli preparaba una edición de la versión de G. de Moerbeke como tesis adicional de su tesis doctoral en la Universidad de Padua.

E) Publicaciones recientes relacionadas con las versiones medievales de Aristóteles:

Además de la ya mencionada edición del *De Somno et vig.*, por H. J. Drossart Lulofs, interesan a los editores del *Aristoteles latinus* las siguientes obras y estudios:

J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, 1942).

A. Mansion, *De jongste geschiedenis van de middeleeuwsche Aristotelesvertelingen aan eigen bevindingen getoest* (en "Mededeel, v. de Vlaamsche Acad. v. Vetensch... v. Belgie", Kl. d. Lett., III, 2, Brussel 1941).

— *Over de verhouding v. d. Vetus Transl. v. Arist. Physica tot de Transl. Vatic.* (Miscellanea Alberti de Mayer, pp. 472-84. Louvain, 1946).

— *La Transl. Vatic. de la Physique d'Aristote* (Miscellanea Giov. Mercadi IV, páginas 27-47. Città Vaticano, 1946).

P. Lehmann: Recensión del *Arist. Lat., Codices, I.* Gnomon 17 (1941), pp. 95-96.

F. H. Fobes: Idem íd., Speculum, 15 (1940), pp. 358-360.

L. Minio-Paluello: *The Genuine Text of Boethius Traslation of Aristotle's Categories* (Mediaev. a. Renaiss, Stud., 1 [1943], 1, 51-77).

— *The Text of the Categoriae; The Latin Tradition* (Class. Quart., 39 [1945], 63-74).

— *Guglielmo di Moerbeke, traduttore della Poetica di Aristotele* (RevFilNeosc., 1946).

—*Henri Aristippe et les Traductions Latines Mediévales des Météorologiques et du De Generatione et Corruptione* (artículo a punto de aparecer en RevPhilLo).

El profesor Minio-Paluello da cuenta también en su informe de las conclusiones por él establecidas en su tesis inédita sobre *The Methods of the mediaeval Translators of Greek Philosophical Works into Latin*:

a) La "vulgata" de los *Tópicos, Sophistici Elenchi* y *Priora Analytica* es obra de Boecio (una revisión de la versión boeciana de *Priora Analyt.* fué hecha lo más pronto en la primera mitad del siglo XIII).

b) La "vulgata" de los *Analyt. Posteriora, Methaphys. Vetustissima, Phys. Vetus, De anima Veteris Translationis,* parte de *Parva Naturalia Veteris Translationis* (*De mem. et reminisc., De iuvent. De morte, De long. et brev.*), y *de Intelligentia,* es obra de uno o más traductores del siglo XII (¿Jacobo de Venecia?).

c) *De gener. et corrupt.* no ha sido traducido por Enrique Aristipo.

d) Diferentes traductores, todos desconocidos, son responsables, respectivamente, de cada una de las obras siguientes: *De gener. et corrup., De sensu et sens., De Somno et vig., De somnis, Ethica vetus y Ethica nova.*

e) Bartolomé de Medina es probablemente el autor de la traducción anónima del *De Mundo.*

f) Nicolás Siculo, traductor del *De mundo,* debe ser más probablemente identificado con Nicolás el Griego, el colaborador de Rob. de Grosseteste..

g) G. de Moerbeke es el traductor de la Poética, obra que terminó en marzo de 1278.

h) La versión de los Meteoros lib. IV, de G. de Moerbeke, es independiente de la del mismo libro atribuída a Enrique Aristipo.

Minio-Paluello comunica en su informe que el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid, según testimonio del profesor José Muñoz, está muy interesado en el programa del *Aristóteles latino.*

El profesor Minio-Paluello cierra su informe con la recomendación al presidente de la U. A. I. de activar lo más posible la publicación del segundo volumen de *Códices,* sin el cual no es posible avanzar, con el provecho deseado, en la obra comenzada.

Leído el informe del profesor Minio, la Comisión se ocupó de las relaciones existentes entre la U. A. I. y la *Libreria della Stato,* de Roma, habida cuenta de las nuevas circunstancias producidas por la guerra. La Comisión encarga al profesor Franceschini la prosecución del trabajo comenzado por Lacombe, en orden a la catalogación de los manuscritos existentes en Italia; por lo que se refiere a los otros países, se acuerda encomendar al profesor Minio la organización del trabajo de catalogación y descripción de códices.

La Comisión discutió también las reglas que se habían de observar en la edición de los textos; se acordó pedir a los editores de la *Rethorica ad Alexandrum* que preparen una página espécimen de su texto, con aparato crítico, que será sometida al juicio de los profesores Ross, Baxter y Mansion.

Monsieur Roques expuso a la Comisión el plan del Instituto de Francia de editar un

Corpus de filósofos franceses. Por lo que toca a la parte medieval de este proyecto, la Comisión acordó aceptar la serie proyectada por el Instituto de Francia, de manera que podrá ser publicada bajo los auspicios de la U. A. I. y como parte integrante de sus mismas publicaciones. La serie francesa constituiría la tercera sección del *Corpus philosophorum medii aevi*. En cuanto a la parte consagrada a los filósofos modernos, la Comisión considera que debe ser publicada a expensas del Instituto de Francia, bajo los auspicios de la U. A. I.

La Comisión encargada del *Diccionario del Latín Medieval* se propone superar las deficiencias y colmar las lagunas del viejo Du Cange. En una reunión previa, celebrada en Bruselas el 24 de marzo de 1947, el profesor Roques dió cuenta del trabajo realizado en Francia; está terminado el espolio de obras hasta el año 1000, con un resultado de 300.000 fichas; se ha hecho pública la lista de los textos del siglo XI, cuyo espolio ha suministrado hasta ahora más de 30.000 fichas. El profesor Baxter comunicó que en Inglaterra se ha hecho ya el espolio de los dos tercios de los textos conocidos, todos los anteriores al año 1000. El material acumulado hasta ahora (más de dos millones de fichas) permite esperar en próximo plazo la publicación de un Diccionario de la latinidad en la Gran Bretaña.

En la reunión celebrada por esta Comisión con ocasión de la XXI sesión de la U. A. I., bajo la presidencia del profesor Baxter y con la participación de los españoles P. Alonso y Rvdo. Sr. Muñoz, el presidente hizo observar que entre los miembros de la Comisión dominan dos criterios opuestos: los franceses e italianos son idealistas; quieren producir una obra perfecta, para lo cual es necesario hacer previamente espolios impecables y exhaustivos sobre los mejores textos; mas esta pretensión de la perfección máxima compromete la realización de la obra, que no podría llevarse a cabo sino a largo plazo, con todos los inconvenientes y peligros de las dilaciones muy prolijas e indefinidas. Los ingleses, más prácticos, quisieran realizar inmediatamente una obra menos perfecta, menos depurada y completa, pero que tendría el gran mérito de existir y que podría ser perfeccionada en sucesivas apariciones. A este fin de realización inmediata, cada Comité nacional suministraría al Comité central internacional sus fichas de palabras que no se encuentren en el Du Cange, o de las cuales se han descubierto significaciones no referidas en dicho Diccionario. Este Comité se encargaría de la redacción inmediata del Diccionario, al cual se podrían hacer las adiciones o correcciones oportunas por medio del ya existente *Bulletin Du Cange*, hasta que llegue el momento de hacer una nueva edición. Sometidos a votación estos dos puntos de vista, prevaleció el criterio práctico de los ingleses: la proposición de Baxter de publicar un diccionario reducido obtuvo los votos de Inglaterra, Bélgica, Estados Unidos e Italia; votó en contra Francia; se abstuvieron Dinamarca, España, Finlandia, Noruega, Suecia y Yugoslavia. Se acordó nombrar una Comisión de cinco miembros, que se reunirá en enero de 1948 para redactar el proyecto de organización del trabajo en orden a la publicación del diccionario reducido. Fueron elegidos miembros de esta Comisión Baxter, Roques, Lugli, Blatt y Boytemy; este último es coeditor del *Bulletin Du Cange*.

III Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa.

En Bruselas y Lovaina, alternativamente, se ha celebrado los días 2 al 6 de septiembre de 1947 el III Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa, organizado por la Sociedad Belga de Filosofía y la Sociedad Filosófica de Lovaina. El tema principal de discusión han sido "Los valores". Sobre fenomenología y problemática general de la filosofía de los valores leyeron comunicaciones H. Frère (Bruselas), G. Berger (Aix-Marseille), R. Jolivet (Lyon), F. Conseth (Zurich) y J. Wahl (París). De la comprensión y evaluación trataron: J. Paliard (Aix-Marseille), E. Dupréel (Bruselas), G. Bastide (Toulouse), R. Ledrut (Toulouse), J. Paumen (Bruselas), G. Gonély (Bruselas) y A. Stern (Ginebra). Sobre los fundamentos de los valores disertaron: A. Etcheverri, S. J. (Toulouse), A. Wylleman (Lovaina), A. Forest (Motpellier), J. Caussinon (Burdeos), N. Balthasar (Lovaina), R. Le Senne (París), D. Christoff (Ginebra), J. Delvolvé (Toulouse) y J. Guitton (Avignon). Valores y sociedad fué el tema examinado por J. Belin-Milleron (París), A. Miroglio (Le Hâvre), A. Abel (Bruselas) y F. Janson (Bruselas). Los valores de conocimiento fueron el objeto de las comu-

nicaciones de H. J. Pos (Haarlem), P. Destouches-Février (París) y L. Van Haecht (Tirlemont). Los valores morales fueron estudiados por L. Husson (Montpellier), E. Janssens (Lieja), P. Frutiger (Ginebra), R. Polin (Lille), M. de Corte (Lieja) y A. Hayen, S. J. (Eegenhoven-Louvain). A los valores estéticos dedicaron su atención R. Bayer (París) y J.. Cl. Piguet (Châilly-Lausanne).

En sesión aparte fueron expuestos y discutidos algunos temas de Historia de la Filosofía; sus ponentes y argumentos fueron los siguientes: H. Gouhier (París), "Evolución y creación en la historia de las ideas"; J. Moreau (Burdeos), "Aristóteles y la teoría del ser"; J. Croissant (Bruselas), "Sobre la teoría de la definición en los *"Segundos Analíticos"*; E. Brehier (París), "Sobre una teoría de los valores en la filosofía antigua"; F. Cayré (París), "El realismo de San Agustín en la prueba de la existencia de Dios"; J. Caussinon (Burdeos), "Carácter existencial de la noción de ser en la filosofía de Santo Tomás y el existencialismo contemporáneo"; F. Gregoire (Lovaina), "Hegel y la divinidad del Estado".

Las "Actes du III Congrés de Philosophie des Sociétes de Philosophie" han visto ya la luz pública (E. Nauwelaerts, Louvain. J. Vrin, París. 1947; 260 pp.). De los trabajos en ella editados daremos próximamente cumplida referencia en nuestra sección "Bibliografía-Libros".

INGLATERRA

XII Congreso Internacional de Psicología.

El XII Congreso Internacional de Psicología, que había sido convocado en 1940, y no pudo celebrarse desde entonces por las circunstancias bélicas adversas, se convoca ahora de nuevo; tendrá lugar en Edinburgh, del 23 al 28 de julio de 1948.

(Información: Bodfrey Thomson, General Secretary. Moray House, Edinburgh (8), Inglaterra.)

SUIZA

Jornadas existencialistas.

La *Marie-Gretler-Stiftung*, de Zurich, ha celebrado los días 11 y 12 de octubre próximo pasado una serie de conferencias dedicadas a la exposición y crítica del existencialismo. Los conferenciantes y sus temas respectivos han sido: Carlo Antoni (Roma), "La idea hegeliana de la existencia y sus consecuencias"; Fritz Buri (Täuffelen (Berna), "Filosofía y religión en Karl Jaspers"; Alfred J. Ayer (Londres), "El problema de la negación"; Nicola Abbagnano (Turín), "La filosofía positiva de la existencia", Kurt Leese (Hamburgo), "El problema religioso de la filosofía de la existencia". De la personalidad y significación de cada uno de los oradores dará buena idea su producción literaria, bien conocida. Recordemos de Carlo Antoni "La lotta de la Regione", libro en el que expone la lucha contra el racionalismo mecanicista y abstracto en Muralt, Haller, Bodmer, Winckelmann, Lamann y Herder; sus ideas quedan posteriormente más puntualizadas en su obra "Considerazioni su Hegel e Marx".. Buri es autor de "Kreuz und Ring", donde se establece un paralelo entre la teología (protestante) de la cruz y el eterno retorno nietzscheano. Alfred J. Ayer ha dedicado su atención en escrito reciente a la filosofía de Jean Paul Sartre. Abbagnano es representante caracterizado del existencialismo italiano de *sinistra;* sus más recientes estudios los ha recogido en un volumen, que acaba de aparecer bajo el título "Filosofía, Religione, Scienza". Leese es autor de "Religion des protestantischen Menschen" (1938); es uno de los más destacados representantes de la filosofía protestante de la religión.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión se enviarán a la Redacción de PENSAMIENTO, apartado 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

CASTÁN TOBEÑAS, JOSÉ: *La noción del derecho a través de los sistemas filosófico-jurídicos tradicionales y modernos.* Discurso leído en la solemne apertura de los Tribunales, celebrada el 15 de septiembre de 1947. Madrid, Instituto Editorial Reus, 1947. 23,5 × 16,5 cms., 154 págs.

CASTÁN TOBEÑAS, JOSÉ: *Las diversas escuelas jurídicas y el concepto del derecho.* Publicado en la Revista General de Legislación y Jurisprudencia, septiembre 1947. Madrid, Instituto Editorial Reus, 1947. 25,5 × 18 cms., 132 págs.

CASTELLI, ENRICO: *Il tempo esaurito.* Roma, Edizioni della Bussola, 1947 (Col. "Itinerari e commenti", diretta da E. Castelli, I). 21,5 × 15 cms., 226 págs.

ELORRIETA Y ARTAZA, TOMÁS: *La tradición jurídica española y la Carta de San Francisco.* Conferencia pronunciada en la Escuela Diplomática el día 14 de noviembre de 1946 (Revisada y completada por el autor en septiembre de 1947). Del volumen "Conferencias del Curso 1946-47", de la Escuela Diplomática. Madrid, Imprenta del Ministerio de Asuntos Exteriores, 1947. 23 × 16 cms., 170 págs.

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO: *La trascendencia de Dios en la filosofía griega.* Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1947. 34 × 17 cms., 154 págs.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones, Medinaceli, 4. Madrid.

DOMÍNGUEZ BERRUETA, JUAN: *Filosofía Mística Española,* Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947. 21,5 × 15,5 cms., 176 págs.

FRAGA IRIBARNE, MANUEL: *Luis de Molina y el derecho de la guerra.* Instituto "Francisco de Vitoria", 1947. 24,5 × 18 cms., 514 págs.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, EMILIO: *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya.* Comentario a nuestra pedagogía del siglo XVI. Instituto San José de Calasanz, 1947. 21,5 × 14,5 cms., 420 págs.

MANSER (G. M.), O. P.: *La esencia del tomismo.* Traducción de la segunda edición alemana, por Valentín G. Yebra. Instituto Luis Vives, 1947. 25 ×17 cms., 816 págs.

MILLAS VALLICROSA, JOSÉ M.ª: *Yehuda Ha-Leví como poeta y apologista.* Instituto Arias Montano, 1947. 18 ×13 cms., 288 págs.

RAMÍREZ (J. M.): *De hominis beatitudine.* T. III. *De essentia metaphysica beatitudinis formalis.* Instituto Francisco Suárez, 1947. 25,5 × 18 cms., XII-564 págs.

* Del Instituto de Estudios Políticos, Plaza de la Marina Española, Madrid.

LISSARRAGUE, SALVADOR: *La teoría del poder en Francisco de Vitoria.* 1947. 19,5 ×14 cms., 132 páginas, 12 pts.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4. Madrid.

ALASTRUEY, GREGORIO: *Tratado de la Virgen Santísima.* 2.ª edición. 19,5 × 12,5 cms., XXXVI-990 págs., 40 pts.

BOVER, J. M.ª, S. J., y CANTERA, FRANCISCO: *Sagrada Biblia.* Versión crítica sobre los textos hebreo y griego. 2 tomos, 1947. 19,5 × 12,5 cms., XXVIII-1802 y 592 págs., 80 pts.

IGNACIO DE LOYOLA, SAN: *Obras completas.* Tomo I: Autobiografía y Diario espiritual. Introducciones y comentarios del R. P. Victoriano Larrañaga, S. J., 1947. 19,5 × 12,5 cms., XII-884 páginas, 35 pts.

* Del Instituto Británico, Almagro, 5. Madrid.

BHAGAVAD-GITA: *The Song of God.* Translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood, with an introduction by Aldous Huxley. London, Phoenix House (38 William IV Street), 1947. 14 × 11 cms., 186 págs.

FLANAGAN, PHILIP: *Newman, Faith and the believe.* London, Sands and Co. Ltd. (15 King Street, W. C. 2), 1946. 22 × 14 cms., XII-210 págs.

PATON, H. J.: *The categorical imperative.* A study in Kants Moral Philosophy. London (Hutchinson's University Library (47 Princes Gate), S. a. 23, 5 × 15 cms., 284 págs.

RUSSELL, BERTRAND: *Philosophy and Politics.* London, National Book. League by The Cambridge University Press, 1947. 19 × 13 cms., 30 págs.

* De Espasa-Calpe, S. A. Ríos Rosas, 26, Madrid.

ADRIAN, E. D.: *La base de la sensación. La actividad de los órganos de los sentidos.* Versión española de la reimpresión inglesa de 1943, por el Dr. F. Grande Covián. (Col. Monografías de psicología normal y patológica, 5). 1947. 23 × 15 cms., 112 págs.

RUBERT CANDAU, J. M.ª: *¿Qué es la filosofía?* 1947. 19,5 × 13 cms., 256 págs.

* De Editorial Apolo, Pasaje Marimón, 7, Barcelona.

BONAVENTURA, ENZO: *Introducción al psicoanálisis.* Traducción del italiano por J. G. de Luaces. 1947. 18,5 × 13 cms., 320 págs. 50 ptas.

* De la Librería General, José Antonio, 38. Murcia.

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO: *Fundamentos de filosofía.* 1947. 22 × 16 cms. XVI-400 págs.

* De E. Nauwelaerts, Editions de l'Institut Superieur de Philosophie. Place Cardinal Mercier, 2, Louvain.

Actes du III Congrès des Sociètes de Philosophie de langue française. Bruxelles-Louvain, 2-6 septembre 1947. Thème principal: Les Valeurs. 1947. 25,5 × 16,5 cms. XVI-260 págs.

DE CONINCK, ANTOINE: *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de su valeur.* 2.ª edition revue et augmentée. 1947. 18 × 12 cms., 186 págs.

LECLERC, JACQUES: *Les grandes lignes de la philosophie morale.* 1947. 24 × 16,5 cms., 456 págs.

ORTEGAT, PAUL, S. J.: *Intuition et religion. Le problème existentialiste.* 1947. 23,5 × 16 cms., 248 páginas.

* De la Pontificia Universita Gregoriana. Deposito Libri, Piazza della Pilotta, 4. Roma.

HOENEN, PIERRE S. J.: *Recherches de logique formelle. La structure du système des sllyogismes et des sorites. La logique des notions "au moins" et "tout au plus".* 1947. 23,5 × 16 cms. VIII-384 págs.

* De Edizioni "La Civiltà Cattolica", Via Ripetta, 246, Roma.

LOMBARDI RICARDO. S. J.: *La dottrina marxista.* Esposicione e discussione. 1947. 19 × 12 cms., 336 págs. 425 liras.

* De Soc. Editr. "Vita e Pensiero", Piazza Santo Ambrogio, 9. Milano.

GEMELLI, AGOSTINO: *L'orientamento profesionale dei giovani nelle scuole.* 1. ediz. riveduta e aumentata. 1947. 25 × 17 cms. X-186 págs. 420 liras.

* De C. E. D. A. M., Via Jappelli, 5, Padova.

OTTAVIANO, CARMELO: *Crítica dell'idealismo.* 2.ª ediz. riveduta. 1948. 25 × 17 cms., 212 págs. 700 liras.

* De Vallecchi Editore, Viale dei Mille, 90, Firenze.

SALUTATI COLLUCCIO: *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia.* A cura di Eugenio Garin (Edizione Nazionale dei Classici del pensiero italiano, promossa dall'Instituto di Studi Filosofici, diretta da Giovanni Calò e Enrico Castelli). 1947. 25 × 17 cms. LVIII-384 págs.

* De Antigua Librería Robredo de José Porrua e Hijos, Apartado postal 8855, Mexico, D. F.

MENÉNDEZ SAMARA, ADOLFO: *Menester y precisión del ser.* 1946. 24 × 18 cms., 128 págs.

* Del Club de Lectores. Avda. Diagonal Norte, 501, Buenos Aires.

MARITAIN, JACQUES: *Introducción a la filosofía.* 4.ª edic. castellana de la última francesa. Traducción por F. Leandro de Sesma, O. C. 1945. 20 × 14 cms., 240 págs.

MARITAIN, J.: *Filosofía de la naturaleza.* Ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto. Traducción de Juan Román Delgado. 1945. 20 × 14 cms., 188 págs.

MARITAIN, J.: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino.* Ensayos de metafísica y de moral. 1.ª edición castellana de la 1.ª francesa, de 1944, por Gilberte Moteau de Buedo. 1946. 20 × 14 cms., 254 págs.

MARITAIN, J.: *Primacía de lo espiritual.* 1.ª edic. Traduc. por Mariano Argüello. 1947. 20 × 14 cms., 286 págs.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	El Español (M).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
	Noesis (Roma).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION:

Società Editrice Internazionale. - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109) - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA:

Sociedad General Española de Librería. - Evaristo San Miguel, 9. MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION:

Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

SOPHIA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

Director: Carmelo Ottaviano

Se publica trimestralmente, en fascículos de 150 páginas.

Es la única revista internacional de filosofía y de historia de la filosofía. Publica artículos en alemán, español, francés, inglés, italiano y latín.

DIRECCION:

Prof. C. Ottaviano. - Via R. Grazioli Lante, 78. ROMA.

ADMINISTRACION:

Casa Editrice CEDAM. - Via Jappelli, 5. PADOVA (Italia).

PENSAMIENTO

Número extraordinario dedicado a

BALMES

en el primer centenario de su muerte

Un volumen de 336 páginas: 40 ptas. (A los suscriptores actuales de PENSAMIENTO: 20 ptas.)

Pedidos a la Administración de la Revista: **Ediciones FAX,** Zurbano, 80, MADRID